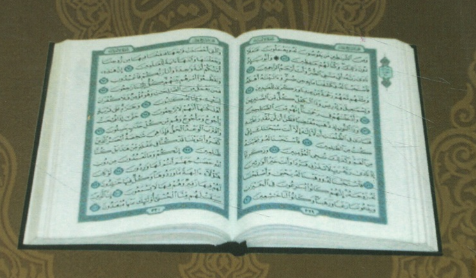


(سلسلة المنهجية الإسلامية، ١٤)

النصُّ القرآني من الجملة إلى العالم



دكتور

وليد منير

المؤلف في سطور

- وليد منير
- من مواليد القاهرة فبراير ١٩٥٧م، ١٣٧٧ هـ.
- دكتوراه في النقد الأدبي والألسنيات.
- باحث ومفكر مصري أصدر عدداً من الكتب المهمة في مجال الأدب والنقد والفلسفة.
- له عدد كبير من الأبحاث المنشورة في الدوريات المتخصصة، والتي تهتم – على نحو خاص – بالربط بين الأدب واللغة وفلسفة الأفكار.
- يعمل بتدريس الأدب العربي بجامعه القاهرة.

النصُّ القرآني
من الجملة إلى العالم

الطبعة الأولى
(١٤١٨هـ / ١٩٩٧م)

الطبعة الثانية
(١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

النصُّ القرآني

من الجملة إلى العالم

الدكتور

وليـــد منـــير

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

(سلسة المنهجية الإسلامية، ١٤)

١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م©
جميع الحقوق محفوظة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
٢٦ ب -ش الجزيرة الوسطى- الزمالك- القاهرة- ج.م.ع.
ت: ٧٣٥٩٨٢٥ فاكس: ٧٣٥٩٥٢٠

بيانات الفهرسة أثناء النشر ـــ مكتبة المعهد بالقاهرة.

منير، وليد
النص القرآني من الجملة إلى العالم / وليد منير؛
تقديم د.طه جابر العلواني. -ط٢. .
القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣م.
٢٥٠ص؛ سم. ـــ (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٤)
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.
تدمك م-٦٧-٥٢٢٤-٩٧٧.
١ - القرآن- ألفاظ أ- العنوان.
ب- (السلسلة).

رقم التصنيف: ٢٢٥.
رقم الإيداع : ١٩٩٦/١٠١٠٢.

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم أ. د. طه جابر العلواني[١]

تقوم في نفس الإنسان والحيوان حاجات أو قناعات أو أحوال يعبَّر عنها بأصوات لها آليّة خاصّة خلقها الخالق تبارك وتعالى لأداء هذه الوظيفة. وقد جعل الله تعالى في الإنسان القدرة على تقطيع هذه الأصوات لتكون حروفاً وكلمات. لذلك عُرِّف الكلام بأنّه **"قول مركب مفيد بالوضع"** ذلك أن مهام الإنسان العمرانيّة في الكون معقدة، تحتاج إلى عشرات الألوف من الكلمات والتعابير والصيغ والأساليب التي تعينه على التعبير عن ذاته وأحواله واحتياجاته، وتحقيق التفاعل والتخاطب مع محيطه ليفهَم ويُفهم من خلال ذلك الكلام الذي يصبح عملية مشتركة لها أطراف عديدة تربط بينهم علاقات محددة. فالمتكلم مخاطِبٌ والمتكلم معه أو إليه مُخاطَب، والكلام يصير خطاباً لأنّه لم يعد مجرد أصوات، بل صار عبارة أو عبارات تعبر عن نفس المتكلم ووجدانه، وتنقل المعنى إلى آذان السامع ففؤاده. فالكلام يحمل معنى ما، ويستهدف تحقيق حدث ما بمنطق غلب على ظن المتكلم أنه سيضع السامع بالتحرك لتحقيق هذا المضمون سواءً على مستوى قوى الوعي ذاتها، أو على مستوى الواقع. فإذا بدأ الكلام ممارسة فاعليته وأدائه، انقسم الناس بالقياس إلى مواقعهم منه إلى مُخاطِبْ ومُخاطَب. أما الكلام نفسه فيصير **"خطاباً"**، وتصير البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها المُخاطِب والمُخَاطَب **"بيئة الخطاب"**. **"وبيئة الخطاب"** هذا مصطلح يشمل المكان والزمان والثقافة وما يعتبر من مكونات الحضارة التي يحيا فيها طرفا الخطاب: المُخاطِب والمُخاطَب. وهذه البيئة لها آثارها الخطيرة، لا على هذين وحدهما، بل على عناصر الخطاب

---

(١) أستاذ أصول الفقه ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS)، فيرجينيا.

ومكوناته الأولية بدءاً من الحرف المقطع، وانتهاءً بالخطاب فالمتكلم تقوم بنفسه حاجة أو حالة - كما أشرنا - يرى ضرورة التعبير عنها، والتحاور مع مجاله الاجتماعي لتحقيقها. وكل من الحاجة والحالة في أصلها ترتبط بالكينونة الإنسانية ذاتها، لكنها في صياغتها الأخيرة، وما يؤثر في تلك الصياغة، ترتبط بتلك **"البيئة الاجتماعيّة"**. فالإنسان في حاجته العضويّة إلى الطعام والشراب والنكاح لم يختلف في أصل حاجته إلى تحقيق تلك الحاجات منذ خُلق حتى فناء الحياة، وكذلك بالنسبة لحالاته النفسية من إحساس بالسعادة أو الشقاوة أو الحزن أو الفرح. لكن الكيفيات التي تتم بها تلك الأمور هي أعراض متغيرة كذلك، فكيف يحصل الإنسان على ما يريد، وكيف يحقق الحالة التي يرغب الإحساس بها، وكيف يدفع الحالة المضادة؟

هذه أسئلة تتغير الإجابة عنها بتغيّر **"البيئة الاجتماعية"**. وهذا - كله - من الكلام أو الخطاب الذي لا يصعب فهم أبعاده وعلاقاته بين أطرافه وبيئتهم، وأساليب التخاطب المتعارف عليها بينهم. ولكن حين يتعلق ذلك **"بالأمور التجريدية"** كالأفكار والنظريات والمفاهيم التي يراد صياغة خطاب يوصلها إلى الآخرين لتغيير أفكارهم وقناعاتهم وإعادة صياغة رؤاهم ومعتقداتهم، واستبدال مفاهيم مستقرة لديهم بمفاهيم أخرى، فإنّ الشأن مختلف تماماً. إذ أنّ **"الخطاب"** هنا يتحول إلى شيء يتوجه إلى وعي المخاطب لتغيير شأنه وحاله، فيشتبك خطاب المخاطِب مع وعي المخاطَب في حوار وجدل يشتد بحسب قوة وفاعلية الخطاب، واستقرار وعي المخاطب وقناعاته وعاداته ومألوفاته السابقة على تلقيه للخطاب التغييريّ. وإذا كانت آذان المخاطبين قد تشتكي من طرقات ذبذبات الصوت على طبلة الأذن فتصف الصوت بالارتفاع أو الانخفاض، فإذا بلغ حد الاعتدال انتهت المشكلة الحسيّة وبدأت معركة الخطاب في جانب المعنى والمغزى والهدف لتستمر حتى يصل المعنى الذي اشتمل عليه الخطاب إلى وعي المخاطب، ويأخذ موقعه فيه، لتبدأ مرحلة أخرى داخل وعي المخاطب يتدافع فيها القبول والرفض، والإيجاب

والسلب، والسؤال والجواب. فإذا كان الخطاب قد وضع في اعتباره حالة المُخَاطَب، وتضمن ما يجيب عن تساؤلاته، ويحسم تردده، ويتصل بواقعه، ويثير كوامنه، وينبه دوافعه: وجد معناه ومضمونه موقعيهما في وعي المخاطب، وإلا فإنّ **"الخطاب"** قد يعود إلى منتجه ومرسله ليعيد النظر فيه، ويستكمل نواقصه، ويعيد إرساله. وبذلك يكون الخطاب عبارة عن وسيط يتردد بين طرفين بكل ما يحيط بهما في حركة دائبة حتى يحسم ما بينهما. وبالتالي فإنّ الخطاب اختبار مستمر ومتدرج لقدرة المخاطِب والمخاطَب منهما: المخاطِب في قدرته على تضمين خطابه معاني وتأثيراً ومنطقاً مقنعاً يهيئ وجدان المخاطَب ونفسه وسائر قوى وعيه الكامنة لقبول الخطاب وعدم إغلاق الأبواب دونه، ثم ملاحظة أهم الاعتراضات التي ثارت في نفس السامع - سواء صرّح بها أم لم يصرح - عندما تلقى الخطاب في لحظة اتصاله الأولى به، لتضمين الإصدارة الثانية للخطاب الجواب عنها. وأكثر ما تكون الأسئلة حول **"الحجية"** لتحقيق القناعة بالمضمون الجديد، و **"الشرعية"** لتجاوز عقبة شرعية الموروث واستقراره و **"البدائل"** التي يقدمها الخطاب الجديد لتجاوز فكرة "الخوف من الفراغ أو المجهول أو ... "، ثم **"التفوق"** في ذلك - كله - على المستقر. فإذا استوفى الخطاب ذلك كله فقد استوفى مكوناته ومقوماته لخوض معركة يمكن كسبها على مستوى الوعي، وعلى مستوى الواقع.

هذا الذي نقوله يمكن أن ينطبق على خطاب من بشر إلى بشر مثله. أما حين يكون الخطاب من إله الكون والإنسان والحياة، وخالق العالمين، ومرسل المرسلين فإنّ الأمر يختلف اختلافاً كبيراً. فالخطاب هنا يصبح شيئاً آخر، ويصبح مجرد اتفاقه مع أشكال الخطاب البشري وصوره، وصيغه التعبيرية وجهاً من وجوه تعاليه وإعجازه وتجاوزه، ويصير إنزاله إلى البشر وتنزيله إليهم شأناً ربانياً و **"روحاً من أمره"**. فاللفظ آنذاك يصير قدسياً يتعبد به حتى لو كان حرفاً منفرداً نحو: "أ، ل، م،" فإنها تصير **"ألفاً ولاماً وميماً"** يثاب على تلاوة كل منها.

والخطاب آنذاك لا يعبر عن حاجات للمُخاطب عند المُخاطَب يريدها منه: ﴿ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ(١٥) ﴾ (فاطر: ١٥). ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ(٥٧) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ(٥٨)﴾ (الذاريات: ٥٧-٥٨). ولذلك قالها أبو الأنبياء إبراهيم بوضوح:

﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ(٧٠) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ(٧١) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ(٧٢) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ(٧٣) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (٧٤) قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ(٧٥) أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ(٧٦) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ(٧٧) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ(٧٨) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (٧٩) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ(٨٠) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ(٨١) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (٨٢) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ(٨٣)﴾ (الشعراء ٧٠-٨٣).

فالمُخاطَب هنا إنما يخاطب ليعطي ويرزق ويهدى، وتُلّبى احتياجاته كلها، لا في حياته الدنيا وحدها، بل على امتداد حياته كلها. ذاك الامتداد الذي لا يستطيع من دون الله أن يحيط بمجالاته. وكل المطلوب منه في هذا الخطاب عائد له ولأمه الأرض ولحياته الاجتماعية، وفي حياته الممتدة ما بين عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة وعالم الذر وعالم الطين والحمأ المسنون والبشر المستخلف المؤتمن على الخلق كله، حتى عالم المآل والمصير والخلود الذي تطلع إليه بكل أشواقه، والذي كان أهم نقاط ضعف أبيه حين نسى فاستجاب لغواية عدو الله وعدوه الشيطان.

فهذا الخطاب الذي يطوي كل هذه العوالم ويحيط بها ويهيمن عليها وجه من أهم وجوه عظمته وتعاليه وإمكاناته المطلقة يتنزل بأحرف وكلمات وعبارات تشبه في بعض جوانبها ما يتخاطب به الناس. أنه يتنزل إليهم تنزيلاً من رفيع الدرجات ذي العرش، الذي يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق، تلاقي ابن التراب مع رب الأرباب، تنزيلاً متعالياً يتجاوز حتى سماواتهم

الدنيا، يتنزل فقط ليكون في متناول فهمهم ووعيهم، يمكنهم من القيام بحق أمانتهم، والنجاح في مرحلة ابتلائهم. وعلى ثقله الشديد ظل يتنزل إليهم حتى اصطفينا له رسولاً من أنفسهم عزيز عليه ما عنتوا حريص عليهم بالمؤمنين رؤوف رحيم، ليتلقاه في مرحلة تنزله الأخيرة، ويجعله بين أيديهم فينفعل قلبهم حتى يصير مرآة تعكس سائر قيمه، ويمثله في سلوكه وتعامله أمامهم، ويتلوه عليهم فتسمعه آذانهم على محدوديتها، وتفقهه قلوبهم على صعفها، وتدركه أبصارهم على كلالها، وتخطه أيمانهم على سذاجتها. فغرهم منه هذا فتوهم من توهم منهم أنه من جنس خطابهم فحاولوا الهيمنة عليه بقوانين خطابهم، وقواعد لغتهم، وما تعارفوا عليه في اشتقاقات ألفاظهم وتصاريف كلامهم.

لقد غرهم منه تنزله فلم يدركوا حكمة الله في ذلك، وحال ذلك بينهم وبين الإحساس بعظمته وتعاليه وتجاوزه وهيمنته وإحاطته فشدوه إلى مناسباتهم، وظنو أنه لم يتنزل إلا إليهم، ثم جعلوا منه ناسخاً ومنسوخاً، وعاملاً فاعلاً ومعطلاً، ومجملاً ومبيناً، ومطلقاً ومقيداً، ومتشاهاً ومؤولاً، ومتواطئاً ومشتركاً، وخاصاً وعاماً، وحقيقة ومجازاً، وأطلقوا ذلك في سوره وآياته دون تحفظ أو تردد، أو توكيد منهم على أن ذلك إنما هو بالنسبة لهم ولقدراتهم وأزمانهم ومحدودياتهم، وأنه لا يمثل حقيقة القرآن في ذاته بقدر ما يمثل زوايا النظر منهم إليه.

لقد قطعوه أعضاءاً وأجزاءاً، ولم ينظروا إليه باعتباره يمثل نجوماً في سماء واحدة، فهي نجوم بها يهتدون، وليست نجوماً بها يحكمون.

لقد كانت أكبر الأزمات الإنسانية مع ما أنزل الله من كتاب إلى البشر ليست في رفض تلك الكتب أو عدم الإيمان بأنها من عند الله، فذلك أمر لا تصعب معالجته، ولكنها تكمن في تعامل من أنزلت إليهم معها تعاملاً بشرياً محكوماً بما تعارفوا عليه فيما بينهم من مألوف لسانهم، وأنه ليس سوى ذلك، وتجاهلهم للفرق

الكبير بين اللغة حين يستعملها الإنسان للتعبير عن مكنوناته، واللغة حين يستعملها خالقه ليضمنها نوره وهدايته لخلقه.

إنّ الجمل والعبارات في هذه الحالة لا تكون مجرد جمل وعبارات، بل تصبح آيات كالشمس والقمر وسائر الآيات الإلهية الأخرى، وتطوي هذه الآيات في جوانحها ما تطويه من الهداية والنور والمعاني والإجابات التي تتكشف عبر العصور بتكشف وظهور حاجات الأمم والعصور وأسئلة ومسائل الحياة وأزماتها فكأنّ المعاني تتترل مع بروز الأزمات والمشاكل والأسئلة فإذا كانت الجاهلية العربية قد استحالت إلى إسلام خلال ثلاث وعشرين عاماً، فأي عصر تال وأية بيئة أخرى يمكن أن تجعل من أسئلتها أسباب نزول للمعاني الجديدة التي تنطوي الآيات عليها، ولا تبخل بتقديمها لمن يحتاجها. كل ما في الأمر أنّ الجاهلية العربيّة كانت نجوم القرآن تترل عليها لمعالجة أزماتها وتحويلها إلى الإسلام. فالترول القرآني يأتي بعد أن تقوم الأزمة في البيئة، وتصوغ البيئة السؤال وتنتظر الوحي. أما في العصور التالية لعصر التتريل على المتلقي الأول عليه الصلاة والسلام فإنّ القرآن كله موجود، وعلى البيئة ذات الأزمة أية بيئة أن تصوغ أزماتها في شكل أسئلة محددة وتتجه إلى القرآن المجيد بها ضارعة مفتقرة وتطرح بين يديه و "تثوّره"، كما يقول ابن عباس، مرة بعد مرة لتحصل منه على الجواب الشافي. فقد يقود القرآن إلى الكامن فيه والمضمر، وقد يقودها باتجاه التاريخ تستنطقه، ونماذج الأمم السابقة تسألها عن أخبارها، والأشباه والنظائر لتحللها وتستخرج دلالاتها. ويظل آخذاً بزمامها هدى واستنارة في رحاب الكون كله، طاوياً بها المسافات كلها حتى يمنحها حلولها، وينهي مشكلها، فهو رائد لا يكذب أهله، ولا يخذل جنده، وها لا تلتبس عليه السبل.

الكتاب الذي بين أيدينا:

بداية أود أن أؤكد أنّ هذا الكتاب لن يستفيد منه القارئ الذي يرغب بقراءة كتب تتحدث له عن فضائل القرآن المجيد، والثواب العميم الذي أعده الله للذين يقرؤونه، فكتابنا هذا لا يقدم للقارئ كثيراً في هذا الصدد.

كذلك من الصعب على طلاب "**علوم القرآن**" التراثية أو الباحثين في هذا الجانب من المعارف المتعلقة "بكتاب الله تعالى" أن يستفيدوا منه كثيراً! وإن كان فيه إلمام ببعض هذه العلوم. ولعل الذين يستطيعون الاستفادة بهذا الكتاب ثلاث طوائف من القراء وطلبة العلم:

الطائفة الأولى: طلبة البلاغة واللغويات والألسنيات والمعنيون بفقه اللغة، وفلسفتها.

الطائفة الثانية: طلبة "**أصول الفقه**" الذين لهم باع "طويل وعناية خاصة" بمباحث الألفاظ والمباحث التي اعتبرت مشتركة بين الكتاب والسنة النبوية وآثارها في الأحكام الشرعية، وكذلك طلبة "**علوم القرآن**" في هذه الجوانب.

الطائفة الثالثة: طلبة الفكر والفلسفة، فالكتاب على وجازته قد اشتمل على جملة كبيرة من القضايا الهامة التي لن تسهل معرفة أهمية ما وصل إليه المؤلف الفاضل فيها على أمثال هؤلاء. لقد كان المؤلف الكريم على إطلاع واسع على أسرار البلاغة العربية يوازيه إطلاع واسع على تطور "**العلوم اللغوية والألسنية**"، وما ولّده هذا التطور من علوم كـ "**السيميوطيقا**" (**Symantics**) التي تدرس أنظمة العلامات التي يبتدعها الإنسان ليدرك بها واقعه ونفسه.

وكذلك الإضافات الكثيرة التي أضافها تطور الدراسات الألسنية إلى علم "الهرمنيوطيقا" (**Hermeneutics**) وغيره.

كما أن الدكتور منير كان على إدراك تام لمعطيات **"المادية الجدلية"** ومنهجها في التعامل مع النصوص تأويلاً وتفسيراً أو تفكيكياً وتركيباً. ومع ذلك فقد استطاع بإيمانه بالوحي الإلهي، وفهمه لطبيعته أنْ يستوعب من ذلك ما يتفق مع منهجه، ويتجاوز ما لا يتفق. وأن يوظف سائر تلك المعطيات لخدمة كلام الله تبارك وتعالى وحسن فهمه. فلم يستدرج إلى تحكيم تلك المعارف البشرية في الوحي، وبذلك استطاع تجاوز ما سقط فيه آخرون من تأويلات واستنتاجات؛ بل استطاع أن يجعل من جهده العلمي المضني هذا عامل اتصال مع التراث الإسلامي في البلاغة والأصول وعلوم القرآن وفقه اللغة بدلاً من أن يحدث مع تلك العلوم كلها قطيعة معرفية كما فعل الكثيرون.

لقد استطاع الدكتور منير أن يتجاوز حنفي وأركون ونصر أبو زيد ودك الباب وشحرور ... وغيرهم، ويعالج كثيراً من إشكاليات علوم القرآن الموروثة من خلال منهج حكم القرآن المجيد في تلك المعارف الإنسانية النسبية بدلاً من تحكيمها في القرآن الكريم – كما فعل غيره – فخلص إلى نتائج تمثل وصلاً لما انقطع وتوقف من تراثنا في هذا المجالات. فجاءت آراؤه واستنتاجاته سلسلة هينة قادرة على الوصول بيسر لتعالج قضايا كبرى بما يمكن تسميته بأسلوب **"السهل الممتنع"**. فعالج قضايا **"أسباب النزول"** و **"الناسخ والمنسوخ"** و **"وحدة القرآن البنائية"** ودلالاتها و **"التناسب"** وقضية **"المجاز"**. وقد كان المؤلف الفاضل موفقاً غاية التوفيق في بيانه **"لفاعلية التغيير"** في النص القرآني، وتوضيحه كيفية تكشف النص القرآني الكريم عن معانيه عبر العصور دون انفصال عن طبيعة اللغة التي نزل بها، ودون وقوع في متاهات التأويل، ودهاليز الباطنية.

وهذه القدرة في الخطاب القرآني المجيد وجه من وجوه إعجازه وتساميه وتعاليه ليستطيع القرآن هداية البشرية وقيادتها من مرحلة لأخرى حتى يبلغ بها مرحلة "**العالمية**" التي تصبح فيها البشرية - كلها - كما بدأت أسرة واحدة خلقت من نفس واحدة وجعل منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساء، وصاروا شعوباً وقبائل لتتعارف وتتآلف، وتؤدي مهمة الاستخلاف.

لاشك أنّ في الكتاب مجالاً للملاحظة شأنه شأن أي عمل بشري يدور حول أعظم نص إلهي عرفه الوجود، لكن ما يقدمه الكتاب للدراسات اللغوية ودراسات علوم القرآن أكبر من أية ملاحظة يمكن أن تثار حول بعض أطروحاته. وإذا كنا نتفق مع الأستاذ المؤلف في كثير من أطروحاته فذلك لا يمنعنا من الملاحظة على بعض ما ورد، خاصة في الفصلين الأخيرين من الكتاب وفي مواقع متناثرة منه، لكن حرصنا على أن يقوم علماء مثل الدكتور وليد منير بعرض تلك القضايا من منطلق الالتزام بالإسلام والإيمان بالقرآن يجعلنا نتجاوز عن بعض الهنات الهينات لنترك لعلماء قادرين مجال النظر فيها ومناقشتها مع المؤلف الفاضل. فليس من العدل مع القرآن الكريم أن تظل هذه البحوث وقفاً على مستشرقين أو تلامذة المستشرقين، ويكون موقف علماء المسلمين مجرد ردود فعل لما يقدمه الآخرون حول كتاب الله تعالى.

وبعد فهذه دراسة الأخ الدكتور وليد منير "**النص القرآني من الجملة إلى العالم**" نضعها بين أيدي القراء الكرام سائلين العلي القدير أن ينفع بها .. إنّه سميع مجيب.

مقـــدمـــة

يُمَثِّلُ هذا الكتاب محاولةً للفهم والتحليل والتأويل في آن. وهي محاولـــةٌ تكتنفهـــا صعوباتٌ متعددة، ولكنها تظل ضروريةً ومُلحَّةً في غير حالة.

لقد أعاد النصُّ القرآنيُّ صَوْغَ العقلِ والوجدانِ العربيين. وعلى أساسٍ من أفكارِ هذا النصِّ قامت حضارةٌ كاملةٌ أثّرَتْ تأثيراً عظيماً في مجرى التاريخ الإنساني.

كان النصُّ القرآنيُّ خطاباً فاعلاً استغرق بَثُّه ردحاً من الزمن حتى تمّ واكتمل وكان جَمعُ النصِّ من مصادره المتفرقة وتدوينه بمثابة التحديد الأخـــير لـــبروزه الطبـــوغرافيّ بوصفه كتابة. وهكذا انتقل النصُّ المُقَدَّسُ من فضائه الشفاهي إلى فضاءٍ آخرَ مكتســـباً دلالته المُوَحَّدَة.

امتلك النصُّ القرآنيُّ رؤيةً شديدةَ الثراءِ للوجود، وطَرَحَ تَصَوُّراً متميزاً لكينونة الإنسان في الزمن. ولن نُحاوِزَ الصوابَ عندما نقولَ إنه اشتبك اشتباكاً حقيقيّاً مع الواقع التاريخيِّ، وإنه عارض حركة الإنسان في العالم ودخل في جدلٍ طويلٍ معها لكي يُغَيِّرَ فيها أو منها. كما أنه خرج، بخصائص تشكيله، على أشكالِ القولِ المعروفة، وانتزع لنفسه مكاناً خالصاً له. لذلك كله، صار النصُّ القرآنيُّ محوراً لعدد من الدراسات والأبحاث المهمة. ولكن كثيراً من هذه الدراسات والأبحاث **(قد يستوي في ذلك قديمها ومحدثها)** حاول أن يُغَلِّبَ على النصِّ بُعْداً واحداً من بُعْدَيه، ويشدُّه نحو ذلك البُعْد. وقد أفضى هذا التغليبُ الدائبُ إلى استغراق النصِّ في التاريخِ (**أسباب النزول ومناسباته)** أو استغراقه في القيم العامة والمطلقة. ومن ثَمّ فقد ضاعت، في أغلب الأحيان، فرصةُ اكتشاف العلاقة المُسْتَتِرَة بين الوحي والوجود بمستوياتها المختلفة.

تطمح محاولتي هذه إلى مقاربة النصِّ القرآنيِّ مقاربةً جديدةً بأدوات جديدة دون أن تُسْقِطَ من حُسْبَانها أصالة العلاقة بين النسبيِّ والمتعالي، بل تتوقُ تَوْقَهَا الخاصَّ إلى إضاءة هذه العلاقةِ وإشباعِها.

اعترفُ أخيراً أن مكابدةَ النصِّ القرآنِّ مكابدةٌ تنطوي على لَذّة غير محدودة. ولعلَّ تأمُّلهُ، مرةً بعد مرةٍ، وعدٌ دائمٌ بانفتاحٍ على أفقٍ أوسع. إنه النصُّ الذي يَهبُ العقـلَ حضوره وبصيرته، ويعدُّ جسْرَهُ العَالي بين اللغة والحقيقة.

وقد لا يفوتني أن أذْكُرَ دَيْني لهؤلاء الذين حظيت بقراءهم أو الحوار معهم أو الإفادة من آرائهم وتصوراتهم فدفعوا خطاي قُدُماً، وأضافوا إلى حصيلة معرفتي الكثير. ومـن هؤلاء : الدكتور عبد القادر محمود، والدكتور محمد شكري عياد، والـدكتور تمـام حسان، والدكتور مصطفي ناصف الذي فَجَّرَ بداخلي (**من خلال عكوفه علي تأصيل سؤال الهويَّة**) نبعاً ضافياً من الأشواق والتأملات. فإليهم وإلى كل من ألهموني، بذكاءِ روحهم، فكرةً أو تساؤلاً أعمق آيات العرفان.

الفصل الأول

النص بوصفه خطاباً

الفصل الأول
النصُّ بوصفه خطاباً

يُمَثّلُ الخطاب جملةً من المنطوقات أو التشكُّلات الأدائية التي تنتظم في سلسلة معينة لتنتج ــ على نحو تاريخي ــ دلالةً ما، وتحقق أثراً مُتعيّناً. ويخلقُ الخطاب تفاعلاً حوارياً مع المجال الاجتماعي الذي يُعدُّ مهاداً لتلقي موضوعه، فيتجادل مع غيره من الخطابات ويشتبك مع وعي المُخَاطَبِين في محاولة لدفعهم إلى حقل قناعاته.

والخَطْبُ في اللغة سببُ الأمر من الأمور، نقول: ما خطبك؟ أي ما أمرك، وخاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً أي وجَّه قوله إليه.

للخطاب إذنْ بُعد اجتماعي لافت لأنه يحفر مجراه خارج ذاته. وهو يتحرك وفقاً لاستراتيجيةٍ مطاطةٍ بعض الشيء لأنه ينحو ــ في ظروف بعينها ــ منحى السجَال.

يضع الخطاب في اعتباره الواقع والسياق وحالة المُخَاطَب، فيحاول ــ غالباً ــ أن يجد برهانه الأخير عبر حركة تتردد بين اتجاهين: قوته البَلاغية من ناحية، والظرف الإنساني الذي يشكّله المثلث السابق من ناحية ثانية.

إن "**متطلبات المتلقي (...) تؤثر في تنظيم خطاب المنتج**" [1] هذا هو الأساس الذي ينبغي أن يُفْهم من خلاله مصطلح الخطاب. بذلك يكون الخطاب عملية "**صيرورة**" تنطوي على الإثبات والنفي في آن. ولا تنمُّ التعارضات التي تطفو على سطح الخطاب سوى عن طبيعة المجاوزات المرحلية التي يمر بها الخطاب أثناء شقّ طريقه إلى المعنى. إن المحور التشريعيّ في النصّ القرآنيّ يرتكز ارتكازاً مؤكّداً على تحولات الخطاب. وتُبَلْوِرُ هذه التحولات، في مجموعها، فاعلية الحوار مع العالم الذي يسعى فاعل الخطاب إلى تغييره أو إعادة تركيب عناصره.

---

(١) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، رقم ١٦٤، أغسطس ١٩٩٢، ص١٢٨،١٢٧.

وتُمَثِّلُ إرادة الخطاب في احتكاكها بإمكانات الواقع اختباراً لهذا الواقع. وتبدو كما لو كانت تطرح عليه هذا السؤال: إلى أي مدى تستطيع التجاوب معي ؟. وإلى أي مدى تستطيع مجاوزة النقص الذي يحتوي مسار أفعالك ؟ وتحولات الخطاب ما هي إلا قياسٌ متدرِّجٌ لطاقة الإنسان على استيعاب إرادة ذلك الخطاب والتوافق مع قوته.

في هذا الإطار فقط، يسعنا أن نفهم ظاهرتين مهمتين فهماً صحيحاً : الظاهرة الأولى هي التنجيم (نزول القرآن مُفَرَّقاً)، والظاهرة الثانية هي **الناسخ والمنسوخ**.

وبداءةً يكتسب تنجيم القرآن دلالته من كونه انفتاحاً على حركة الزمن فيما يكتسب النسخ القرآني دلالته من كونه انفتاحاً على **حركة الفعل** وتَغَيُّرها داخل **حركة الزمن**. ويعني ذلك أن الخطاب ــ على أحد **المستويات** يتحدد بوصفه فعلاً مؤثِّراً في فعلٍ تاريخيٍّ يَتَشَكَّلُ وفقاً لآنية ما. وهو (أي الخطاب) يأتلف مع بعض عناصر تلك الآنية فيما يختلف مع البعض الآخر. وتنهض **استراتيجيته** ــ بدءاً من هذه الثنائية ــ على استقطاب عناصر الاختلاف إلى مجال الائتلاف بصورة تدريجية، وذلك من خلال ثلاثة مَحَاوِر هي:

١) **المحاجَّة البلاغية.**

٢) **تأكيد استجابة بعض الوقائع المتكررة لمنطق الخطاب الداخليّ.**

٣) **اقتراح بدائل عملية تحلُّ محلَّ النموذج السائد في الواقع.**

إن قوة الخطاب القرآني لا تنفصل، في الحقيقة، عن عَرْض فهمها للطبيعة التاريخية المتحوِّلة التي تُشَكِّلُ حياة الإنسان وتغرس فيها دوافعَ شَتىًّ ونزوعات مُتَوَفِّزة. ولا شك أن هذه الدوافع والنزوعات تؤسس معرفةً ناقصةً بالذات وتُشَوِّشُ تشويشاً واسعاً على إصغاء تلك الذات لأعماقها. ولكن الخطابَ القرآنيَّ يمتلك قدراً كبيراً من تأثيره النافذ عبر تمثيله لعاطِفَة التَجَاوُز عن الضعف الإنساني في حدود مُعَيَّنة. إن العادة تُمَثِّلُ قوةً طاغية. ويتوقف امتصاص هذه القوة على تمكُّن الخطاب من بَثِّ قيمه الجديدة رويداً من خلال سياسة طويلة المدى. نستطيع أن نرى في الخطاب القرآني، إذنْ، (**مُخَطَّطاً قصديّاً**) لاحتواء الآنية التاريخية في كلّيته الشاملة.

إن الخطاب يؤسس الفعل بصورة مباشرة ويحدد أثره وغائيته. ولذلك فهو يَعْبُرُ — في ذروة انبثاقه — المُسَمَّيات والصفات ما أمكن، مُفَجِّراً كوامنها الساكنة في دلالات الأفعال. كأنه يشقُّ قناة التوصيل السمعية إلى بقية الحواس ليملأ المشهدَ الحركيَّ بمضمونه:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ(١)خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ(٢)اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ(٣)الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(٤)﴾ (العلق: ١-٤).

﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ(١) قُمْ اللَّيْلَ إِلا قَلِيلاً(٢) نِصْفَهُ أَوْ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً(٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً(٤) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً(٥) إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً(٦) إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلاً(٧) وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً(٨)﴾

(المزمل: ١-٨).

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ(١) قُمْ فَأَنذِرْ(٢) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ(٣) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ(٤) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ(٥) وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ(٦) وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ(٧)﴾ (المدثر: ١-٧).

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى(١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى(٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى(٣) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى(٤) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى(٥) سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنسَى(٦) إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى(٧) وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى(٨) فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتْ الذِّكْرَى(٩)﴾(الأعلى: ١-٩).

هنا يؤدي تمثيل الإنسان والأشياء والعلاقات على هذه الحال من **(الفعل)** و **(الدعوة إلى الفعل)** إلى تأكيد **(الوظيفة الأنطولوجية للخطاب الإستعاري الذي يجمع بين المحاكاة والإشارة)** [1]. وفي هذه الوظيفة **"تبدو كل الطاقة الكامنة في الوجود وهي تولّد الكفاءة المضمرة في الفعل. وعندئذ يصبح التعبير الحي هو الذي يقول الوجود الحي، على حّد عبارة ريكور"** [2].

لنتأمل في ما انطوى عليه أسلوبَ الخطاب بالسور السابقة **(وهى من أول ما نزل بمكة)** من تراسل :*

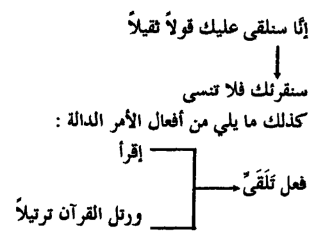
إقرأ ⟵ باسم ربك

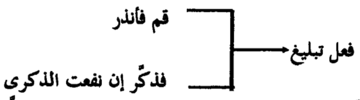
إقرأ ⟵ الذي علّم بالقلم

(١) بلاغة الخطاب، وعلم النص (مرجع سابق)، ص١٥٧، ١٥٨.

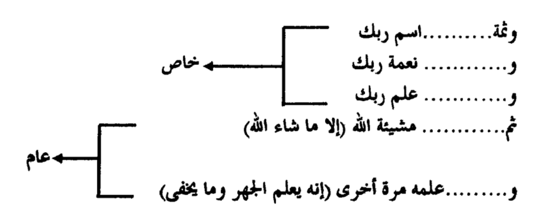
(٢) السابق نفسه، ١٥٨.

* يعني التراسل هنا التبادل المضمر بين قطبين دلاليين مختلفين ومتكاملين في الوقت نفسه.





علّمَ الرب "باسم ربك" الإنسان الكتابة فكان قلمه (**علّم بالقلم**) وقلم الإنسان (**والقلم وما يسطرون**) موضوعاً لقَسَمٍ مُقَدَّس. بيد أن كتابة الله (**قول ثقيل**) في الوقت نفسه (**كتابة / قول**) لا بد له من وسيط (**الوحي**) ليتلقاه المتلقي الأول (**الرسول**) الذي يقوم فيما بعد بدور الوسيط ذاته ليتلقاه المتلقي الثاني (**الناس كافة**). (**الكتابة / القول**) أو (**النص / الخطاب**) يقتضي لتميُّزِ مصدره وقوة فيضه من نبعه الأول فعل التلقّي (**إقرأ ــ رتل**) وفعل التبليغ يلي فعل التلقي (**أنذر ــ ذكّر**). إنه فعلٌ متعالٍ يستعير وجود فاعل في عالم اللامتعالي، ويقوله، ويُمَثّله، ويشير إليه بوصفه طاقةً كامنة، تقول وتكتب، وتدلُّ على فاعلية الوجود.



ويشير السياق العام إلى الجزء المحذوف قصداً (**الواقع عليه النسيان**) من الخطاب الأصلي رابطاً بين "**الإرادة المطلقة**" وعلم صاحبها "**الله**" بالجليّ والخفيّ في نسيج الوجود، فيما يشير سياق الخاص إلى الحدث الناتج عن الخطاب ـــ الحدث الواضح غير الملتبس.

(**التنزيل والعلم بمحتواه ـــ التبليغ ـــ طاعة الله وعبادته**) هذه المجالات التي تدل على اقتران المعرفة (**الكتاب ـــ القلم**) بالفعل والاختيار والمسئولية.

لماذا كان العام يشير إلى الغائب المصّرح به وكان الخاص يشير إلى الحاضر المرموز إليه ؟ وماذا يعني ذلك في إطار مفهوم (**الخطاب**) ؟.

ربما كانت **الألوهية**، بما هي صفة الإله المعبود الذي يدين لـه الناس جميعاً بالطاعة، تقتضي أن تنسب إلى حضورها وحدة حرية التشكيل التاريخي للخطاب بما يعنيه ذلك من تَدَرُّج وانتقال دائبين في مستويات التوجيه والتَحَكُّم. ولكن الربوبية، بما هي صفة المُرَبِّي المخصوص لُمَرَبَّى بعينه، تقتضي أن تُثَبِّتَ قيمها النهائية على شكل علمٍ وسلوكٍ معاً في وعي هذا الربيب الذي يُمَثِّلُ في الزمان والمكان التاريخيين دعوتَها الشاملةَ الممتدة، ضارباً بنفسه مثلاً على إمكانية العُلُوّ.

وفي إطار مفهوم الخطاب تصبح تهيئة المُخَاطَبين للدخول في مواجهة إيجابية مع ذواتهم لاستيعاب حقائق لم يأتلفوا معها من قبل خطوةً واسعةً في اتجاه الهدف.

وتُجَسِّدُ هذه المبادرة مدى علم المخاطِب ومدى تعاطفه في آن. كما يتأكد من خلالها ذلك الوعد بإمكانية المجاوزة؛ مجاوزةَ كل ذات مقصودة بالخطاب علاقتها العامة التي تُمَثِّلُ حداً أدنى للصلة بين صاحب الخطابِ ومتلقيه إلى علاقة شديدة الخصوصية به، مَا دامت هذه الذات تنحو شيئاً فشيئاً نحو تَخَطِّي نقصها الذي أيقظت الكلمات وعيها بوجوده.

إن الواقع هو الذي يُشَكِّلُ الإنسان على هذه الصورة أو تلك. ولكن الواقع بدوره يتشكّلُ بواسطة الإنسان. ونماذج الأفكار والقيم أو أنماطها **TYPES** ـــ تلك التي تُعَبِّرُ عن مجموعة من التصورات الخاصة وتزعم قابليتها للتطبيق في الواقع ـــ هي التي تؤسس نزوع التعبير لدى الإنسان، وتجعل منه قابلاً لإعادة تشكيل ذاته. ومن ثَمَّ إعادة تشكيل واقعه.

وهذه النماذج إذ تتشكّلُ بوصفها رد فعل مضادٌّ لقيم الثقافة السائدة سرعان ما تصبح فعلاً يُصَحِّحُ الثقافة السائدة نفسها أو يُحلُّ مَحَلّها ثقافةً مغايرة.

بيد أن هذه "**الثقافة ـــ البديل**" ليست مفارقةً بالكلية للثقافة التي تثور عليها أو تدحضها، وإلا ما أمكن لها أن تُرَسِّخَ أقدامها في الواقــع. وهنــا تــبرز وظيفــة "**الخطاب**" بوصفه موصولاً بهذه الثقافة ومنفصلاً عنها في آن.

"**الاتصال ـــ الانفصال**" هو إستراتيجية الخطاب بمعنى من المعاني. ومن هــذه الثنائية ينبع مفهومه، وتتبلور وظيفته.

و "**الخطاب القرآني**" في تقنياته الأسلوبية يتمتع بكل الجماليات التي توصّلُ لهــا بلاغة المشافهة شعراً ونثراً. وهو يعتمد اعتماداً كبيراً على التجنيس الصوتــــيِّ، وقوة الإيقاع، وحركيةِ المجازِ بقدر ما يعتمد على سَوْقِ المَثَلِ، وصَــوْغِ الحكمــة، ونَسْجِ القصص. وهو ينهل من وضوح الحكي بقدر ما ينهل من غموض الشــعر. ولكنه ـــ رغم ذلك ـــ ينفصل عن مفهومي الشعر والقصِّ معاً ويتناءى عنهما.

وهو إذ ينحازُ ـــ على مستوى الموضوع والقيمة ـــ إلى عدد مــن العــادات الراسخة كالكرم والشجاعة والأمانة والغيرة ونجدة الضعيف، يُنَدِّدُ في الوقت نفسه بعددٍ من العادات الأخرى التي لا تقلُّ عن الأولى رسوخاً كالصــلف والتفــاخر والاعتداد بسلطة المال والاسترقاق وإدمان الشراب والمقــامرة والنظــر إلى المــرأة بوصفها مخلوقاً دونياً.

لننظرْ في الجانب الأول إلى:

﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ(٢٧٤)﴾ (البقرة: ٢٧٤).

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ(٩)﴾ (الحشر: ٩).

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ(٨)﴾ (المؤمنون: ٨).

﴿وَإِنْ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ(٧٢)﴾ (الأنفال: ٧٢).

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا(٣٦)﴾ (النساء:٣٦).

ولننظر في الجانب الثاني إلى:

﴿الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ(٢)يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ(٣)كَلا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ(٤)﴾ (الهمزة: ٢:٤).

﴿وَلا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً (٣٧)﴾ (الإسراء: ٣٧).

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنْ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ(٩١)﴾ (المائدة: ٩١).

﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ(٨)بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ(٩)﴾ (التكوير: ٨،٩).

وظننا أن غاية "الخطاب القرآني" في تفاعله المتدرِّج مع الواقع، وفي تعامله المرن مع اللحظة التاريخية، تكمن في تحقيق نموذج العدالة.

ذكر عبد الرحمن بن الجوزي في كتابه (نواسخ القرآن): روى سفيان عن الزهري عن سالم عن ابن عمر أنه تلا هذه الآية "إن تُبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله" فدمعت عيناه فبلغ صنيعه ابن عباس فقال : يرحم الله أبا عبد الرحمن، لقد صنع ما صنع أصحاب ﷺ حين نزلت فنسختها "لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها"[(١)]

وقال قتادة بن دعامة السدوسي في "كتاب الناسخ والمنسوخ".

﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ(٥١)﴾ (آل عمران:٥١)، أن يطاع فلا يعصى، ﴿وَلا تَمُوتُنَّ إِلا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، نسختها الآية في التغابن :﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ

---

(١) الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي : نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٩٩.

شحَّ نفسه فأولئك هُمُ المُفْلِحُونَ(١٦)﴾ (التغابن:١٦). وعليها بايع رسول الله ﷺ على السمع والطاعة ما استطاعوا[١].

وذكر عبد الرحمن بن الجوزي أيضاً: في قوله عز وجل ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ قال ابن عباس فرض عليهم أن لا يفر رجل من عشرة ولا قوم من عشرة أمثالهم، وقال فجهد الناس ذلك وشق عليهم فنزلت الآية الأخرى ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ (الأنفال:٦٦)، فرض عليهم أن لا يفر الرجل من رجلين ولا قوم من مثليهم.[٢]

وذكر قتادة:

وعن قوله عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ القمار كله ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة:٢١٩). وذمهما ولم يحرمهما، وهي لهم حلال يومئذ، ثم أنزل الله عز وجل بعد ذلك هذه الآية في شأن الخمر، وهي أشد منها فقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾(النساء:٤٣)، فكان السكر منها حراماً عليهم. ثم إن الله عز وجل أنزل الآية التي في سورة المائدة فقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ...﴾إلى قوله : ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة:٩١،٩٠)، فجاء تحريمها في هذه الآية قليلها وكثيرها، ما أسكر منها وما لم يسكر [٣].

ولقد ظل القرآن يتزل نجوماً مدة عشرين سنة أو يزيد، ويعلل الخطاب القرآني بصيغة المتكلم، الذي هو الله، هذه الظاهرة انطلاقاً من تقديره للحالة البشرية فيقول من زاوية رؤيته للمتلقي الأول (المُخَاطَب):.

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً(٣٢)﴾ (الفرقان: ٣٢)

---

(١) قتادة بن دعامة السدوسي: كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٨.

(٢) نواسخ القرآن (مرجع سابق)، ص ١٦٨.

(٣) كتاب الناسخ والمنسوخ (مرجع سابق)، ص ٣٥، ٣٦.

ويقول من زاوية رؤيته للمتلقي الثاني (المخاطَبين) ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً(١٠٦)﴾ (الإسراء: ١٠٦).

وعلى حين تتأسس زاوية النظر الأولى على معنى نفسي محض، فإن زاوية النظر الثانية تتأسس على معنى نفسي ـــ اجتماعي. وقد انتبه قدامى العلماء إلى المعنى النفسي في توجُّه العموم فقال مكي بن أبي طالب:

إن نزول القرآن أدعى إلى قبوله إذا نزل على التدريج، بخلاف ما لو نزل جملة واحدة، فإنه كان ينفر من قبوله كثير من الناس لكثرة ما فيه من الفرائض والمناهي[1].

وقد مَثَّلت ثنائية (المقال والمقام) مناط الخطاب القرآني وحددت معالمه. وسلك الخطاب في ذلك مسلكين لم يخلط بينهما كما يقول صبحي الصالح أحد علماء المحدثين : تدرج التشريع، وتأخير البيان لوقت الحاجة. فمن الأول مسائل كالخمر والميسر والقتال واسترقاق الأسرى، ومن الثاني مسائل كالصلاة والصوم والزكاة [2].

إن نموذج العدالة المنشود ـــ كما يتضح ذلك في تضاعيف الخطاب ـــ ليس نموذج العدالة الاجتماعية فحسب، ولكنه نموذج العدالة الأخلاقية في صورها الوجودية الفردية أيضاً. ولعل الخطاب القرآني قد نظر إلى هذين النموذجين بوصفهما نموذجين متماهيين يصعب فصل أحدهما عن الآخر. وفي هذه النظرة ـــ رغم التقاطع الذي ينشأ بينها وبين نزوع الحرية الفردية لدى الأفراد ـــ يقوم الحب- مرةً أخرى، بتأكيد ذاته في صميم عمل العدالة.

ومن الطريف أن لفظ "**الخطاب**" نفسه قد ورد في القرآن على ثلاثة معانٍ كلٌّ منها يكمل الآخر ويُتَمِّمُه. فمرةً حمل اللفظ معنى "**التوجه بالحديث**" في قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا(٣٧)﴾ (النبأ: ٣٧).

وفي مرة ثانية حمل اللفظ معنى "**التفضيل للكلام والمعاني**" في قوله: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ(٢٠)﴾ (ص: ٢٠)

(١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٦.

(٢) السابق نفسه، ص ٥٨، ٥٩.

وفي مرة ثالثة حمل اللفظ معنى "الجدال والحجاج" في قوله تعالى:﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (٢٣)﴾ (ص: ٢٣).

أما عبارة "قل" التي تدل على فعل "الكلام بما في هذا الخطاب" فقد تكررت أكثر من ثلاث مئة مرة في القرآن الذي لا يتعدّى مجموع سوره مئة وأربع عشرة سورة. كأن القرآن خطابٌ متشبعٌ إلى أقصى درجة بـ "التنبيه إلى فعل المخاطبة" وتأكيده حَدٌّ أن يبلغ الحضُّ على هذا الفعل ــ عددياً ــ ما يقرب من ثلاثة أضعاف عدد السور التي تحتويه.

*****

يقول "بول ريكور" : "لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة. إن هذا التثبيت أمرٌ مؤسس للنص ذاته ومقوِّمٌ له" (١).

والنص ــ تأسيساً على ذلك ــ هو النتوء الطبوغرافيُّ للخطاب. النص هو الخطاب المُثْبَتْ أو بمعنى آخر :

النص = الخطاب ــ المحذوف منه.

حيث إن الخطاب = النص + المحذوف من الخطاب

وينقسم "محذوف الخطاب" هنا إلى ثلاثة أقسام :

١) المنسوخ تلاوةً (وهو باصطلاح علوم القرآن المرفوع سواء حكماً وتلاوةً أو تلاوةً فقط).

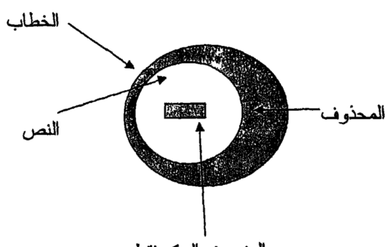
٢) المنسيُّ أو المُستَبْعد بالنسيان (وهو المُشَارُ إليه في "ما ننسخ من آية أو ننسها" وفي "سنقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء الله"..).

٣) للُستَبْعدُ بعدم التواتر (وهو ما يُعَبِّرُ عنه قدامى العلماء بقولهم إن أخبار الآحاد ظنية لا قطعية).

---

(١) بلاغة الخطاب وعلم النص (مرجع سابق)، ص٢٣٧.

ويتبقّى لدينا في النص من تاريخيَّات الخطاب أو نسبياته شيئ واحد هو المنسوخ بالحكم دون التلاوة. وذلك هو "الحفريَّة المعرفية" الوحيدة التي يتركها لنا الخطاب، بوصفها أثراً دالاً عليه في النصّ.



المُشْتَرَكُ المُثبتُ بين الخطاب والنص

ويُمَثِّلُ المُشْتَرَكُ المُثْبَتُ بين الخطاب والنص (مشهداً من التقطاعات) يحتفظ تحت سطح التضادِّ بإيقاع التوافق الخفيّ. وبإنعام النظر قليلاً في تقاطعات المشهد نستطيع إدراك ما يلي : أن ظاهر التناقضات يفصح عن حضوره دوماً على مستوى التجسدات الجزئية. فإذا تم تجريد المبادئ الأصلية من هذه التجسدات الجزئية ظهر الاتِّساق. فكل وحدة ناسخة أو منسوخة تتغلب على عزلتها الدلالية عن طريق اندماجها في أخرى مما يفرز وحدة دلالية أعلى تتميز بكونها أكثر تركيباً.

ويقوم "المُشْتَرَكُ النصُّ-خطابي" -فيما أرى-
بواحدٍ من ثلاثة أدوار هي:

١) الإشارة إلى حقيقة على هيئة مثال. ولا تتجسد هذه (الحقيقة — المثال) تجسدها الآن سوى من خلال مقابلتها بالواقع — التاريخ أو رصد تعارضاتها معه. وهذا هو شأن النص القرآني في عدة مواضع، فبعض التعارضات المثبتة في النص تنهض بوظيفة محددة هي محاولة إعلاء القوة النفسية للإنسان وإنمائها لكي تصل إلى ذروتها. وهذه الإمكانية المفتوحة للإعلاء تسهم — كلما تصاعدت درجة — في صوغ شروط الكينونة الحَقَّة: الصدق مع

الذات، الإحساس بالمسئولية الكاملة عن هذا الوجود، التخلص من رغبة امتلاك الذات والأشياء، التفرد، الفاعلية، إرادة العطاء والمشاركة:

الإمكانيــــــة	الواقـــــــع
﴿ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران: ١٠٢)	﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦)
﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ (الأنفال: ٦٥)	﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ (الأنفال: ٦٦)
﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (الإسراء: ٣٤)	﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (البقرة: ٢٢٠)
﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٤)	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦)
وهي حضٌّ على عدم الحديث إلى النفس بالسوء حتى ولو لم يعقب هذا الحديث فعلٌ يؤكده.	وهنا ثمة تجاوز عن نية الإنسان ما لم تتأكد في فعل.

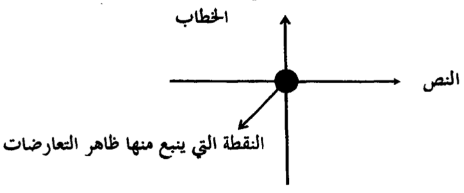
٢) إضاءة انفتاح الجزء على الكل، والنسبي على المطلق، حيث تُمَثِّلُ كل واقعة بما تنطوي عليه من عنصر سببي محدد إسهاماً ـــ بدرجة ما ـــ في تشكيل القيمة التي تنتظمها مع غيرها من الوقائع، نافذةً بذلك إلى لُبِّ الطبيعةِ والوجود.

المعنى المتعدى للواقعة	المعنى المرتبط بالواقعة
﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)	﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: ١٥٠)
﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ(١٩٩)﴾ (الأعراف: ١٩٩) ﴿ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام: ٩١) ﴿ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ﴾ (يونس: ٤١) ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا(٨)﴾ (الإنسان: ٨)	آية السيف: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (التوبة: ٢٩) قال سعيد بن جبير: نسخ السيف الأسير من المشركين.
﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ(٣)﴾ (البقرة: ٣)	قال إمام أهل المدينة أبو جعفر المخزومي: نسخت آية الزكاة كل صدقة كانت قبلها.
﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ ﴾ (الأحقاف: ٩)	﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا(١) ﴾ (الفتح: ١)

هُنا يختفي ظاهر التعارض الدلالي بين كل مُتَعَدٍّ ولازم، وبين كل عام ومخصوص، وبين كل منسوخ وناسخه، إذ يجاوز المعنى المشروط شرطه إلى دلالة كلية أكبر حين يجاوز الواقعة إلى القيمة، فيظل كامناً هناك في دائرة الشمول، مُشعّاً بإيحاءات معناه، يسبح في اكتفاء ذاته ويرهص باكتماله.

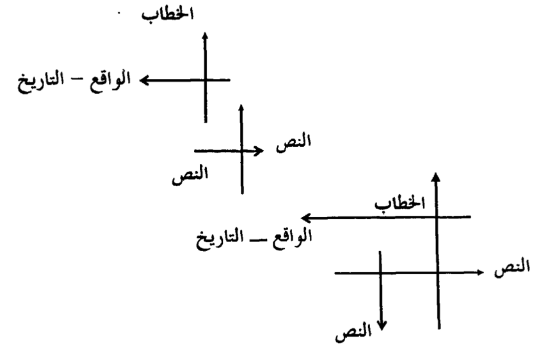
٣) <u>الكشف عن دور الواقع ــ التاريخ في تشكيل نسبية الوضع الإنساني،</u> والتعامل مع هذا الدور بوصفه قانوناً مؤثراً أشد التأثير. ومن ثَمَّ فإن جدل الفكرة مع هذا الدور لا بد أن ينبع من فهم الواقع وتفنيده سعياً إلى خلق شروط جديدة للواقع الإنساني. ويعد التدرج في تحريم الخمر وفي الحضّ على المواجهة بالسلاح مثالين واضحين على ذلك. ومما لا شك فيه أن الموضع

الخطَير الذي يتعامد فيه الخطابُ والنصُّ يُمَثِّلُ بــالتعبير الرياضـــي (نقطـــة الإحداثيات) التي يتحدد ـــ تأسيساً عليها ـــ ظـــاهر المشـــهد المســـكون بالتعارضات. وهذه النقطة نفسها هي التي تشي بمنظومة **"المبادئ الأصلية"** وقد انحلّت انحلالاً في **"تجسداتها الجزئية"** فهي تُعَبِّرُ عن الجزئيات التي تخفـــي في باطن تجسداتها نواة المعنى الكلي.



والخطاب، إذن، يتقاطع مع الواقع ـــ التاريخ فيما يتقاطع النص مع ذاته. بيـــد أن الخطاب والنص يتقاطعان كذلك في تلك النقطة التي تُمَثِّلُ في ظاهرها التباســـاً ما، فما معنى ذلك؟

إن معنى ذلك ببساطة ـــ كما يتضح من الرسم التالي ـــ أن (النص)، بما هـــو نص أساساً، يوازي الواقع ـــ التاريخ كما يوازي الخطاب في الوقت نفسه.



أي أنه يُمَثِّلُ بديلاً كاملاً لهما إذ يُمَثِّلُ استقلالاً عنهما. إنه "**القول اللغوي المكتفي بذاته، والمكتمل في دلالته**"[١] وقد تحدَّد تماماً في شكل كتابة.

لقد أفضى تقاطع الخطاب مع الواقع إلى تعديل صغير أو كبير في ممارسة الإنسان لوجوده في العالم. ولكن تقاطع النص مع ذاته (**وذلك عن طريق المُشْتَرك المُثْبَت بين النص والخطاب**) قد أفضى إلى توسيع الفضاء المعرفي للإنسان وتعديد مستوياته لديه.

لقد أسس النصُّ العلاقة المعرفية ــ الوجودية بين المرء والوجود في أبعاده كلها بعد أن قام الخطاب بتأسيس العلاقة النفسية ــ الاجتماعية بين المرء والواقع. وعندما تحول الفعل ذاته إلى رؤية عبر ــ آنيَّة (**بما يؤكد إمكانية إعلاء الممارسة التاريخية إلى مستوى شموليٍّ من الوعي**) صار النص لاهجاً باستغنائه عن الخطاب والواقع ــ التاريخ معاً لأنه صنع عبرهما نموذجه الكُلّي، واحتوى مظهر "**الصيرورة**" في "كينونة" جوهرية. لقد أصبح النص (**بما حققه من شروط نصيته**) متعالياً.

ونَصُّ الشيء في اللغة منتهاه. ونَصَّ الشيءَ رفعه ومنه "مَنَصَّةُ" العروس بكسر الميم. ونصنصَ الشيءَ حَرَّكه، وناصيةُ الشيءِ رأسه أو أعلاه.

كأن اللغة تدلُّنا عبر الفعل والمصدر والاسم جميعاً على جِذْرِ المعنى في (المنصوص ــ المفعول) بما يحتويه من صفتَيّ الاكتمال والعُلُوِّ في آن.

ويظل تأويل كلِّ نصٍّ بما هو نصٌّ مقترناً ــ بدءاً من لغته وانتهاءً بتفتح هذه اللغة في العالم وانفتاحها عليه ــ بتفسير اكتماله وعُلُوِّه على مناط أسراره.

ولأن الحقيقة تقع دوماً تحت الاختباء كما يقول "هيرقليطس" ولأنها مُتَنَّاةٌ كذلك في قرارتها كما يقول "باشلار" فإن مهمة التأويل تتجسد في **الكشف عن علاقة الغياب بالحضور من جهة، وفي إدراك ما يصل بين أطراف الثنائيات المختلفة وما يفصل بينها** من جهة ثانية.

****

(١) السابق نفسه، ص ٢٣٢

الفصل الثاني

النص والاختلاف والدلالة

الفصل الثاني
النصُّ والاختلافُ والدلالة

إذا كانت ظاهرة "**التعارض**" في ثنائية (**الناسخ والمنسوخ**) تجعل للدلالة الواحدة مستويين مختلفين هما : مستوى الواقعة، ومستوى القيمة، فإن ظاهرة "**الاختلاف**" التي عَرَّفَها بعض المتكلمين قديماً "**بكون الموجودين غير متماثلين وغير متضادين**" [1] تجاوز ظاهرة "**التعارض**" بانفتاحها على أفق التعدد الدلالي.

إن لغة الاختلاف في النص تنطوي بطبيعتها على أكثر من دلالة مُحْتَمَلة. وهذه الدلالات المُحْتَمَلَةُ كلها غير متماثلة وغير متضادة في آن. ومما لا شك فيه أن ثراء النصّ ينبع من ذلك التعدد، وأن سعته الاحتمالية هي مظهر ذلك الثراء. والمدهش أن النص يؤدى هذا الدور (**في اختلافه عن ذاته**) من خلال ضروبٍ أسلوبية ثلاثة: الاقتصاد، والإسهاب، والمخالفة السياقية.

ينتظم الاقتصاد الأسلوبي أربع ظواهر بارزة هي فواتح السور من الحروف، والحذف، والاشتراك، وغموض مرجع الضمير.

ويعمل الإسهاب من خلال تعدد التنويعات السياقية للقصّ، والتكرار. وتنطوي المخالفة السياقية على ظواهر من أهمها: مخالفة سياق العدد، والالتفات (**نموذج الضمائر**)، والإبدال بين حروف الصفات. ويندرج بعضٌ من الظواهر السابقة تحت مصطلحين عُرِفَا في مباحث علوم القرآن بـــ "**المُجمل**" و"**المتشابه**" وكلاهما يتناول ظاهرةً أعمَّ هي "**الغموض أو الإبهام**".

و "**المُجْمَلُ**: هو ما لم تتضح دلالته، أو هو ـــ بعبارة أوضح ـــ ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه" [2].

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٧.

(٢) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٣٠٨.

و "المتشابه : هو الذي يخلو من الدلالة الراجحة على معناه، ويدخل في المتشابه المُجْمَلُ والمؤوّل والمُشْكل، لأن المجمل يحتاج إلى تفصيل، والمؤوّل لا يدل على معنى إلا بعد التأويل، والمشكل خفيُّ الدلالة فيه لبسٌ وإبهام". (١)

١. الاقتصاد الأسلوبي :

الاقتصاد نوعٌ من تكثيف الكلام واختزاله دون إخلال. وهو سمةٌ جوهريةٌ من سمات الشعرية. وقد عَرَّفَهُ ابن الأثير قديماً فقال **"هو أن يكون المعنى المضمر في العبارة على حسب ما يقتضيه المعبر عنه في منزلته"** (٢) وهو خلاف الإسهاب والإطالة.

ولعله ــ في ظواهره كلها ــ يشير إلى الدلالة الحاضرة لعنصر الغياب. ومن ثَمَّ فهو يفتح الباب على مصراعيه أمام العقل لاقتناص **"المعنى المضمر"** في الكلام حسب تعبير ابن الأثير. وقد يكون للاقتصاد الأسلوبي درجات متعددة أو متراوحة تقترب به من **"الومأ"** تارةً ومن **"الإفصاح"** تارةً أخرى. ولكنه ــ باختلاف درجاته ــ بلاغةٌ مفعمةٌ بالإيحاءِ والظلال.

الحروف المفردة والمُرَكَّبة في بدايات السور:

اتسعت هذه **"الحروف ــ الإشارات"** لكثيرٍ من الحدوس والتأويلات إذ أنها تختصر الدلالة إلى صوت محضٍ أو عدة أصوات. وعَمَدَتْ كل الاجتهادات إلى كَشْفِ الدلالة الكاملة الّتي اقْتُصِدَت اقتصاداً في حرف صوتيٍّ **(ق)** أو اثنين **(حم)** أو ثلاثَة **(ألم)** أو أربعة **(ألمص)** أو خمسة **(كهيعص)**. فقال ابن عباس في **(ألم)** : أنا

(١) السابق نفسه، ص ٢٨٢.

(٢) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩، (جـ١)، ص ٢٠٨.

الله أرى [١]. وقال في (**كهيعص**) : كاف هاد أمين عالم صادق [٢]. وقال البعض إن كل هذه الحروف على اختلاف صيغها هي اسم الله الأعظم [٣].

ويرى ابن مسرّة في (**كتاب خواص الحروف**) أن هذه الحروف مبادئُ الأشياءِ ومجلاها الأول في عالم القوة والإمكان:

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادئ السور هي أصل لجميع الأشياء ومنها أظهر الله علمه. وأن منها الأنبياء. وقد قال سهل بن عبد الله التستري: إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقتها. ومنها تألب الأمر وظهر الملك[٤].

وفي (**كتاب الطواسين**) للحسين بن منصور الحَلاج تشير (**طس**) إلى السراج والفهم والصفاء والدائرة والنقطة والأزل والمشيئة والتوحيد والتتريه [٥]. فهي رَحِمٌ للأسماء والصفات والأشكال جميعاً. بيد أن ثمة ملحوظة مهمة تتعلق بكون السور التي افتُتحَتْ بها هذه الحروف تنطوي في بداياتها على "**ذكر الكتاب أو معانٍ تتعلق بالوحيِ والنبوة**" [٦] مما لا ينبغي تفاديه أو مجازاته.

لنقرأ:

﴿ **الم(١)ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فيه هُدًى للْمُتَّقِينَ(٢)**﴾(البقرة: ١، ٢).

﴿ **المص(١)كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ(٢)**﴾(الأعراف: ١، ٢).

﴿ **الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ(١)**﴾(هود: ١).

﴿ **الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ(١)**﴾(يوسف: ١).

---

(١) مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٣٩.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٣٩.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٤١.

(٤) من التراث الفلسفي لابن مسرة، تحقيق محمد كمال جعفر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٨٢.

(٥) الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، دار النديم، القاهرة ١٩٨٩.

(٦) مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٤٥.

﴿ كهيعص(١)ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا(٢)﴾(مريم: ١، ٢).
﴿ طه(١)مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى(٢)﴾(طه: ١، ٢).
﴿ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ(١)﴾(ص: ١).
﴿ حم(١)عسق(٢)كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(٣)﴾
(الشورى:١-٣).
﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ(١)﴾(ق: ١).

وقد جاءت هذه "**الحروف ـ الإشارات**" مرتبطة بِمُشَارَيْنِ إليهما : الكتاب (**من الكتاب والتسطير ورسم الحروف**) والقرآن (**من القراءة والتلاوة**). ويُمَثِّلُ لفظ (**الكتاب**) نسبة ٧٥% من مجموع (**المشار إليه**) في سياق الحروف المُقَطَّعة فيما يُمَثِّلُ لفظ (**القرآن**) نسبة ٢٥% فقط من المجموع نفسه في السياق نفسه. وربما وشى ذلك بدور هذه الحروف في تأكيد "**نَصِّيَة النصّ**" وإبرازها بيد أن هذه الحروف تُمَثِّلُ أصواتاً كذلك. ويتغلب "**الجهر**" و "**الانفتاح**" و "**الرخاوة**" في هذه الحروف على "**الهمس**" و"**الإطباق**" و "**الشدة**".

والدلالة الإشارية لهذا "**المُهيْمِن الصوتيّ**" {**المجهور، المنفتح، الرخو**} دلالةٌ مهمة. فالجهر يتفق مع الإبانة والإفصاح وقوة الحركة فيما يتصل بالأداء القرائيّ (**لنرجع إلى القرآن بوصفه مشاراً إليه**). أما الانفتاح والرخاوة فيتفقان مع الحقل العاطفي والذهني الذي تتجاوب فيه الأصوات مع معاني الحكمة والذكر والذكرى فيما يتصل بالنصِّ أو الكتاب.

كأن هذه الحروف تختصر دلالات المقروء والمكتوب جميعاً في كينونتها الإشارية بوصفها صوتاً ورسماً في آن. كأنها تقتصد خصائص الخطاب والنص معاً من خلال دلالة مُنتَشِرَة تومضُ إذ تُوَلِّدُها طاقتها الإيحائية الكامنة. والتراسل اللاشعوري بين حاسة السمع وحاسة البصر هو مناط هذه الطاقة الإيحائية الكامنة نفسها.

الحذف

إذا فهمنا الحذف ((على أساس من كونه وسيلة من وسائل الربط في السياق استطعنا أن ندرك العلاقة الدقيقة التي تربط بين عناصر الغياب وعناصر الحضور في

نصٌّ ما. يقول تعالى: ﴿كَلاَّ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ(٢٦)وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ(٢٧)وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ(٢٨)وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ(٢٩)إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ(٣٠)﴾ (القيامة: ٢٦ – ٣٠).
يقول الزمخشرى رحمة الله في تفسيره (**الكشاف**):

..والضمير في (**بلغت**) للنفس وإن لم يجر لها ذكر، لأن الذي وقعت فيه يدل عليها.

كما قال حاتم :

أماويَّ ما يغني الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصَدْرُ

وتقول العرب: أرسلتْ، يريدون: جاء المطر، ولا تكاد تسمعهم يذكرون السماء[١].

والنفس أو الروح هنا تقابل- بوصفها كناية عن الحياة- الجسد الذى انسحبت منه شعلة حركته فأصبح ساكناً لا قوة فيه (**التفّت الساق بالساق**) إذ انصرف عاجزاً عن فعل الخطو والانتقال وصار رهناً بمكانه الأخير. وحضور الجسد على هذا النحو من خلال أكثر أجزائه دلالةً علية فى حركته (**الساق**) أهلُ أن يُجَسِّدَ (**المفارقة**) الموجعة. فالحاضر في اللغة منفيٌّ في الوجود، والغائب في اللغة (**النفس**) حاضرٌ في مشهد آخر هو مشهد (**المرقيِّ إلى أعلى**) حيث تفصح لحظة اللقاء المؤجلة عن حلولها بـ(فراق) الروح للجسد وانفصالها عنه. وعلى حين يُمَثِّلُ هذا الانفصال أو الفراق الأليم يقيناً محتوماً في تقدير الله للأشياء، يُمَثِّلُ ظَنَّاً يتأرجح بين المجهول والمعلوم لدى الإنسان (**وظَنَّ أنه الفراق**). وهنا أيضاً يقع الحذف على الفاعل الذي ينمُّ – على مستوى الدلالة – عن مفعولٍ به في الحقيقة.

كذلك يقول تعالى: ﴿خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلا تَسْتَعْجِلُونِ(٣٧)﴾ (الأنبياء: ٣٧).

وفاعل الخلق(**الله**) إذ يقع عليه الحذف هنا إنما يترك المكان خالياً للمفعول (**الإنسان**). وتنبني (**المفارقة**) الساخرة على تجاوب (**غياب الفاعل / حضور المفعول**) مع عجلة الإنسان أو استعجاله في إثبات حضوره الدائم في مواجهة

---

(١) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧، جـ ٤، ص ٦٦٣ .

حضور كلي أعمق منه لكنه أشد خفاءً وما يلبث هذا الحضور الكلي أن يفصح عن نفسه إفصاحاً عن طريق ((**ضمير المتكلم**)) فيشحذ السخرية ويؤصِّلُ موضوعها ((**سأوريكم آياتي**)) من خلال فعل الرؤية الذي يثبت (**حضور الغائب**) وياء النسبة التي تؤكد امتلاكه لأدلته وأقواله. إن الحذف– على هذه الصورة – يؤسس (**الحضور المتمهِّل الصاعد للمطلق**) في مقابل (**الحضور السريع العارض للنسبي**). كأن الإنسان– بوجوده العابر– قد خُلقَ من اللهفة والاندفاع والحمق. بل كأن هذه الأشياءَ مادَةُ وجودة نفسها. كذلك يقول تعالى:﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَرُونَ وَزِيرًا(٣٥)فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا(٣٦)**﴾ (الفرقان: ٣٥، ٣٦). وبين ((**اذهبا**)) و((**دمرناهم**)) تقع أحداث كثيرة لم تُذْكَر هنا. فقد حذفت طائفة من الجمل، وتقديرها: (**فأتياهم، فأبلغاهم الرسالة، فكذبوهما فدمرناهم**) [1]. ويرى بعض العلماء أن حذف هذه الجمل قد تَمَّ على إرادة اختصار القصة، فذكر حاشيتيها: أولها وآخرها، لأهما المقصود من القصة بطولها؛ أعني إلزام الحجة ببعثة الرسل، واستحقاق التدمير بتكذيبهم(**الزمخشري**). بيد أن غياب تفصيلات الحدث التي توضِّح المواقف المتبادلة بين الرسولين والقوم المُكَذِّبين– هذا الغياب يشير هنا إلى الحضور الطاغي لفعل المحو (**فدمرناهم**) الذى ما يلبث المفعول المطلق أن يؤكد حسمه وانتشاره (**تدميراً**). إن سلطان فعل المحو يزعزع كل حضور إزاءه. إنه يعصف بكل ما قبله كما لو كان يقول إن (**ما قبله**) في الزمن قد زال بزوال المكان. كأن مثول الحدث وانعدام مثوله يستويان في لوحة الواقع ما دام المصير قد تحدَّد. ولكن الفعل الماضي ((**كذبوا**)) يُمَثِّلُ في الوقت نفسه مصفاةً لحضور ((**الحدث الغائب**)) إذ يشي في ثناياه بكل التوقعات التي تنطوي عليها الحكاية المحذوفة. (**التكذيب**) هنا هو إيقاع الحضور الوحيد لمواقف الجدل والصراع. والمفارقة اللافتة تكمن في كون ((**الأمر بالذهاب**)) إلى القوم المكذبين لم يَضِحْ سوى علامةٍ أو إرهاصٍ بالمحو والزوال القادمين حثيثاً، مجرد إشارة إلى الخسران وتعاسة المصير.

---

(١) محمود السيد شيخون : من أسرار البلاغة في القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤، ص٤٨.

الاشتراك:

يعني "**الاشتراك**" أن يأتلف اللفظان في الصوت ويختلفا في الدلالة أو أن يختلفا في الصوت ويأتلفا في الدلالة. ومثال الأول: "**عين**" و"**خال**". فالعين قد تكون عين الماء، وقد تكون عين الإنسان التي يبصر بها، وقد تكون عين الشمس، وقد تكون النقد والدين النسيئة، والعين الديدبان أيضاً.

أما الخال فهو أخو الأم والسحاب والشامة في الوجه والأكمة الصغيرة.

ومثال الثاني كل مترادف من الكلمات كالسيف والمُهنَّد والحسام أو كالليث والحيدر والأسد.

لماذا تسَمَّى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد؟ ألأن المعاني ــ كما قال بعض القدماء ــ غير متناهية، والألفاظ متناهية، فإذا وزِّع لزم الاشتراك. فما بال الشيء الواحد يُسَمَّى بالأسماء المختلفة؟ ألا يوحي ذلك بنقيض ما ظنه بعضهم، كأن المعاني متناهية والألفاظ ليست متناهية.

إن مقاربة ظاهرة "**الاشتراك**" من باب (**اللفظ والمعنى**) تفضي ــ حتماً ــ إلى التناقض والاضطراب. ولعل مفهوم "**السياق**" هو أقدر المفهومات جميعاً على ترجيح الدلالة المقصودة على غيرها. أقول : فجرت في الأرض عيناً، فيفهم متلقي العبارة كلمة "**عين**" مباشرةً بما يعني عين الماء. وأقول : ذَرَفَت العينُ دمعاً، فتُفهَمُ "**العين**" هنا على أنها عين الإنسان. وأقول : الخال في خده يزيده حُسْناً، فيكون الخال بمعنى الشامة. وأقول : هطل الخال، فيكون الخال بمعنى السحاب.

ولكنَّ ثمة "**سياقاً إشكالياً**" تقترب فيه احتمالات الدلالة من بعضها البعض، ويكون بطبيعته مفتوحاً على هذه الدلالة بقدر ما هو مفتوحٌ على تلك.

وينفرد "**السياق الإشكالي**" عادةً بكونه سياقاً مجاوزاً للوقائع حتى لو انطوى عليها، ومتعدياً للخاص حتى لو انطلق منه. وتقدير المجاز والحقيقة في هذا السياق يكون متساوياً، فالمجاز فيه ينصرف ــ دوماً ــ إلى الحقيقة، والحقيقة فيه تنصرف ــ دوماً ــ إلى المجاز. إنه سياقٌ يتميَّز بشعريةٍ عالية تفتح مكنونها على أفق "**الممكن**".

قال تعالى: ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ(٦) ﴾ (الرحمن:٦)

قال الشريف الرضي: النجم ههنا ما نجم من النبات أي طلع وظهر [١] وعن مجاهد : النجم نجوم السماء. والنجم ــ لغةً ــ هو النبات الذي ينجم من الأرض ــ كما يقول الزمخشري ــ لا ساق له كالبقول [٢]. والنجم ــ لُغَةً ــ كذلك الكوكب والوقت المضروب كما قال صاحب المختار.

واختلاف الدلالة في المشترك الذي يقع حلقةً في سلسلة "**سياقٍ إشكاليّ**" قد يمنح هذا المشترك حزمةً من الدلالات التي يتصل بعضها بالبعض بقدر ما ينفصل بعضها عن البعض.

أليس "**النجم والشجر**" يقعان بين "**الشمس والقمر**" من ناحية و"**السماء والميزان**" من ناحية ثانية؟ ﴿ **الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ(٥)وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ(٦)وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ(٧)** ﴾ (الرحمن: ٥-٧). إن الشمس والقمر علامتان تشيران إلى النهار والليل. والحسبان هو الحساب المعلوم بما ينطوي عليه من إشارة إلى الوقت. ويتجاوب لفظ "**حسبان**" بما يعنيه من التقدير السويّ مع لفظ "**الميزان**" بما يعنيه من الشيء نفسه. ويتصادى معنى "**السماء المرفوعة**" مع "**الشمس والقمر**" بوصفهما جزئين منها. وهكذا تسبح كلمة "**النجم**" في مجالٍ يسع استجابتها لمعنى الوقت فتكون "**الوقت المضروب**" الذي يسجد لله مع الشجرِ الذي تتعاقب عليه الأوقات والفصول أيضاً فيعرى في الشتاء ويخضرُّ في الصيف. كما أن المجال يسع استجابتها لمعنى النبات الذي لا سوق له في مقابل الشجر السامق بسوقه، فكلاهما ساجدٌ عابدٌ مطيعٌ على قَدْرِه. والمجال ــ مرةً ثالثة ــ يسع استجابتها لمعنى الكوكب أو السيّار المضيء في الأفق في مقابل الشجر الثابت المغروس في الأرض، فكلاهما يصلّي رغم حركة هذا وانطلاقه وأسر ذلك وإيغال جذوره في الأعماق.

كذلك يقول تعالى: ﴿ **فَلا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ(١٦)وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ(١٧)وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ(١٨)لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ(١٩)** ﴾ (الانشقاق: ١٦ - ١٩).

---

(١) الشريف الرضي : تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق علي محمود مقلد، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٠١.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (مرجع سابق)، جـ ٤، ص ٤٣.

والطبق الغطاء. وهو الحال كذلك. وهو الداهية من الدواهي إذ كانت العرب تسمى الدواهي بنات طبق [١].

ولنلحظ تدرُّج الوقت في الهبوط نحو العتمة، حيث الشفق هو الحمرة التي تُرى في المغرب بعد سقوط الشمس فإذا خرج وقت المغرب دخل وقت العتمة بما تنطوي عليه هذه العتمة من مخاوف ورغبات ونوازع تقترن بها، وبما تنطوي عليه أيضاً من نقائض لعل أبرزها ضوء القمر إذا اكتمل في استدارته. هنا يفصح عن هويته تدُّرجٌ مقابلٌ في المستوى الإنساني؛ فالإنسان كالكون لا بد أن يركب حالاً بعد حالٍ وطوراً بعد طور (**الولادة ــ الحياة ــ الموت**). وفي مقابل غموض الليل وخفائه يَلج الإنسان أيضاً مراتب من الغموض والخفاء يشهد بها وجوده ومصيره فكأنه يركب غطاءً بعد غطاء. وفي إطار مشهد القيامة الذي تُصَوِّره سورة الانشقاق يكابد الإنسان في لحظة السؤال والمحاسبة داهيةً بعد داهية وهولاً بعد هول.

وفي تعبيره "**طبقاً عن طبق**" إشارةٌ واضحةٌ إلى انسلاخ الشيء من الشيء وصدوره عنه. فثمة "**طبق**" يُسْلِمُ الإنسان إلى "**طبق**" آخر أو يتسلَّمُ الإنسان من "**طبق**" سواه ــ سلسلةٌ يقترن فيها التراتب والبثوق اقتراناً. فالحال أو الطور الذي يركبهُ الإنسان (**الطفولة ــ الصبا ــ الشباب ــ الكهولة**) يحجبه عن حقيقة الحال الذي يليه، وينأى به عن تصوُّره وفهم حكمته فكأنه يركب غطاءً لا يكشف له عما وراءه. وذلك ما يفضي به إلى الداهية أو النائبة أو المصيبة ﴿ **إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨)فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ(١٩)ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ(٢٠)** ﴾ (المدثر: ١٨ - ٢٠). وهو يركب الداهية إذن إذ يركب غطاء حاله الذي يخفي عن عقله الحقيقة.

كذلك يقول تعالى: ﴿ **كَلَّا إِذَا بَلَغَتْ التَّرَاقِي(٢٦)وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ(٢٧)وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ(٢٨)** ﴾ (القيامة: ٢٦ - ٢٨). والراقي هو من يقوم بفعل "**الرُّقيا**" للمريض أو المحسود أو غيره، وهو من يرتقي إلى أعلى كذلك. وقد أدرك الزمخشري توافق حالة

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن (مرجع سابق)، ص ٣٥٢.

المحتضر الذي يظن الموت ولا يظنه مع الدلالتين معاً فقال : وقال حاضرو صاحبها ــ وهو المحتضر ــ بعضهم لبعض (**من راق**) أيكم يرقيه مما به؟

وقيل : هو من كلام ملائكة الموت : أيكم يرقى بروحه ؟ ملائكة الرحمة أم ملائكة العذاب ؟ [(١)] .

غموض مرجع الضمير :

كثيراً ما يؤدى إضمار الفاعل أو المفعول بما أيّ منهما مرجعٌ لضمير متصل ظاهر أو مستتر إلى غموضٍ لافت. ولكن غياب الإحالة يفضي في الوقت نفسه إلى تعدد الاحتمالات السائغة التي يكتمل المعنى بواحد منها أو كلها.

يقول تعالى: ﴿ **إِنَّمَا ذَلِكُمْ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ(١٧٥)** ﴾ (آل عمران: ١٧٥). وقد سبق هذه الآية آيتان هما: ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمْ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣)فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنْ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ(١٧٤)** ﴾ (آل عمران: ١٧٤-١٧٣).

والسؤال: إلام يرجع الضمير في (**فلا تخافوهم**)؟ أرجع البعض الضمير إلى الناس في قوله "**إن الناس قد جمعوا لكم**". أما من قرأ (**يخوّف أولياؤه**) على معنى (**يخوّفكم أولياءه**) أو (**يخوفكم بأوليائه**) فقد أرجع الضمير إلى أولياء الشيطان[(٢)].

ويعود اللبس في مرجع الضمير هنا إلى عبارة (**يُخَوِّف أولياءه**). فمن أولياؤه الذين يخيفهم ؟ لعلهم الناس في (**الذين قال لهم الناس**). وهو يخيفهم بمعنى أنه يزرع الخوف في قلوبهم كي يحجموا عن الخروج إلى الحرب ويقعدوا مع القاعدين. ويصبح من الموائم ــ في هذه الحالة ــ أن يرجع الضمير في (**فلا تخافوهم**) إلى الناس الثانية في (**إن الناس قد جمعوا لكم**). والدلالة الكلية في تواؤمها الأخير هي أن كلا من الفريقين من (**الناس**) أولياءٌ للشياطين رغم التلويح بكون الفريق الأول

---

(١) الكشاف (مرجع سابق) جـ ٤، ص ٦٦٣

(٢) السابق نفسه، ص ٤٤٣. وانظر كذلك ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥١.

من المسلمين، وبكونه لا يتميز عن الأعداء من الكفار في شيء (**الناس ١ = الناس ٢**) لأنه أسير نفاقه وريائه.

كذلك يقول تعالى: ﴿ **أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُوْلِي النُّهَى(١٢٨)** ﴾ (طه: ١٢٨).

وتقدير الضمير هنا "**أفلم يهدِ هُوَ**" فمن هو ؟ يصح أن يكون مرجع الضمير إلى الله فيما يصح أن يكون مرجعه إلى النبي ﷺ. بل يصح أن يكون كلاهما مرجعاً للضمير؛ فالفاعل القريب هو النبي ﷺ والفاعل البعيد هو الله سبحانه.

أما الضمير في (**مساكنهم**) فيجوز أن يرجع إلى (**القرون**) في (**كم أهلكنا قبلهم من القرون**) فيما يجوز أن يرجع إلى ما يرجع إليه الضمير في (**قبلهم**) و(**هم**) أي (**بني آدم**) في الآية ﴿**قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى(١٢٣)**﴾ (طه:١٢٣).

ولنا أن نتصور كذلك (**بني آدم**) عبر التاريخ يمشون في مساكنهم ويمشون في مساكن الأمم الخالية في آن. ولا يحول ذلك دون أن تكون الأمم الخالية (**القرون**) قد فعلت الفعل نفسه. وهكذا تتواصل حلقاتُ حركة البشرِ على وتيرةٍ واحدةٍ عبر الزمن الطويل الممتد. والمفارقة هنا أن الأجيال كلها لا تَستخلص من حركتها في الأرض عظةً أو ذكرى، ولا تتعلم درساً.

كذلك يقول تعالى: ﴿**وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمْ التَّنَاوُشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ(٥٢) وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ(٥٣)**﴾ (سبأ: ٥٢ - ٥٣).

يُرجع الزمخشري الضمير في (**بـه**) إلى النبي ﷺ لمرور ذكره في قوله : ﴿**مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ(٤٦)**﴾ [1] (سبأ:٤٦).

بيد أن الآيات الخمس الفاصلة بين "**ما بصاحبكم من جنة**" و "**قالوا آمنا به**" تنطوي على عدة مراجع صالحة لعود الضمير إليها. وأول هذه المراجع (**الله**) في قوله : "**إن أجري إلا على الله وهو على كل شئ شهيد**"(آية: ٤٧). وثانيها (**الحق**) في قوله: "**قل إن ربي يقذف بالحق علاّم الغيوب**" (آية:٤٨) وفي قوله

---

(١) الكشاف (مرجع سابق) جـ ٣، ص ٥٩٣

أيضاً: **"قل جاء الحق وما يُبْدئ الباطل وما يعيد"** (آية: ٤٩). وثالثهما (**الوحي**) في قوله **"وإن اهتديت فبما يوحي إليَّ ربي"** (آية: ٥٠) ورابعها (**موعد الفزع والقيامة**) الذي يشي به قوله: **"ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت وأُخذوا من مكان قريب"**(آية:٥١). الله والنبي والحق والوحي وموعد القيامة مراجع خمسة للضمير في (**به**). ويجوز أن نضيف إلى هذه المراجع مرجعين هما (**الغيب**) و (**الكتاب**) لانسراهما لفظاً أو معنى في الكلام بصورة طارفة.

ومادام (**المكان البعيد**) الذي يكنى عن التخريص والظنون قد أصبح (**مكاناً قريباً**) عندما حانت الساعة كاشفةً عن كل خفيٍّ وغامض، فإن الندم الدافع إلى إعلان الإيمان يشمل كل ما فاتهم أن يُصَدِّقوا به. ومن ثَمَّ يكون إيمانهم (**الذي لا جدوى منه**) إيماناً بكل ما وقع عليه تكذيبهم من قبل : المُرْسِل (**الله**) والمُرْسَل إليه (**النبي**) والرسالة (**الحق**) ووسيلة إبلاغها (**الوحي**) وما انطوت عليه هذه الرسالة من وعد (**القيامة**) ووعيدها ومن (**الغيب**) الذي لهج به (**الخطاب**) وسطره (**الكتاب**).

٣ _ الإسهاب :

عَرَّفَ **"الكلاعي"** الإسهاب فقال : هو ما رفل ثوب لفظه على جسد معناه. وتحدث **"ابن منقذ"** عن الإسهاب والإطناب والاختصار والاقتصار فقال : إن لكل واحد موضعاً يأتي فيه فيُحْمَدْ [(١)].

وكان القدماء يعددون أغراض الإطالة المحمودة فيذكرون منها التوكيد والاستقصاء والإفهام.

والإسهاب الكثرة، يقال أسهب أي أكثر.

ولعله (**أي الإسهاب**) يشير ــ في مقابل الاقتصاد ــ إلى قوة الحضور المتجددة، وإلى الطاقة الممتدة للسرد الذي يستوعب ــ في استقصاء مذهلٍ ــ تفصيلات الحدث منظوراً إليها من الزوايا كلها.

---

(١) معجم النقد العربي القديم (مرجع سابق)، ص ١٧٥.

إن (**بلاغة الإسهاب**) هي بلاغة الرصد من ناحية، وهي بلاغة التدويم والترجيح من ناحية ثانية. هنا يجد اللحن الواحد تنويعاته في فضاء العزف، ويكتشف ديمومة صداه. وثمة شعريةٌ أخرى تلوح في هذا الاتساع ـــ ليست شعرية التزيُّد، وإنما شعرية الاستطراد والاستدعاء التي ترمي إلى إشباع موضوعها تدريجيًّا والتشبُّع به.

ويمكن أن تُمَثِّلُ "**جماليات التلقي**" بعضاً من هموم النص الداخلية حيث تعمل (**بلاغة الإسهاب**) على شحذ العناصر التشكيلية والدلالية في عملية التوصيل. وقد يُعَدُّ الاختلاف بين النص وذاته، من زاوية التنويع السياقي على لحن أساسٍ، مهاداً لـــ "**أفعال الفهم التي يقدمها القارئ بالترابط مع بنية (النص)**". [(١)] فنحن عندما نقرأ نصاً ـــ كما يشير "**ف. ايزر**" ـــ نكون باستمرار في حالة تقييم واستقبال لأحداث غير منتهية أو مغلقة في منظور واحد، تتغير مع القراءات المتتالية، مما يفسر الطابع الجوال للمنظور النصي[(٢)].

وظني أن استراتيجية "**تعديد زوايا الرؤية**" في (**بلاغة الإسهاب**) تضع النص أحياناً في موضع القارئ كما لو كان النص قارئاً لذاته. ومن ثَمَّ فهو يقوم دوماً بـــ "**تعديل التوقُّع**" و "**تحويل نمط الذاكرة**" (**والتعبيران لإيزر**) داعياً القارئ إلى محاكاته في صوغ المدى التصويري للتاريخ صياغةً غير أحاديةٍ وغير محايدةٍ في آن. ولكنها تنطوي في الوقت نفسه ـــ بحكم تميز النص القرآني عن سائر النصوص ـــ على قيمة واحدة تشمل كل القيم وتنتظمها وهي : حضور ما وراء التاريخ (**المطلق**) بوصفه ثابتاً متعالياً يقبض على دفة التحولات الزمانية والمكانية بطابعها النسبيّ.

والقارئ الذي ينشط في إنتاج الصور أثناء فعل القراءة يكتشف عالمه الداخلي العميق ويعيه (**بتعبير إيزر**) إنطلاقاً من مجموعة "**الإبدالات**" السياقية حيث يعمد

---

(١) خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس : نظرية اللغة الأدبية، ت / حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٣٣.

(٢) السابق نفسه، ص ١٣٣، ١٣٤.

النص، من خلال توزيع ارتباطاته بها، إلى إثارة إمكانات الحدث في التعبير عن نفسه. ومن ثَمَّ فإن علاقة القارئ بالحقيقة تُجاوز حدود (**العلامة الأيقونية**) التي تعيد إنتاج الواقعة إلى أفق (**التمثيل الكنائي**) للواقع في أبعاده المختلفة.

تعدُّد التنويعات السياقية للقصّ :

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ(١٠٤) حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِي بَنِي إِسْرَائِيلَ(١٠٥)قَالَ إِنْ كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنتَ مِنْ الصَّادِقِينَ(١٠٦)فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ(١٠٧)وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ(١٠٨)قَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ(١٠٩)يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ(١١٠)﴾

(الأعراف: ١٠٤ – ١١٠)

كذلك قال تعالى: ﴿ قَالَ لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنْ الْمَسْجُونِينَ(٢٩)قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ(٣٠)قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنتَ مِنْ الصَّادِقِينَ(٣١) فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ(٣٢)وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ(٣٣) قَالَ لِلْمَلإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ(٣٤)يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ(٣٥)﴾

(الشعراء: ٢٩ – ٣٥).

ولنقارن الآن بين هذين الوجهين للواقعة:

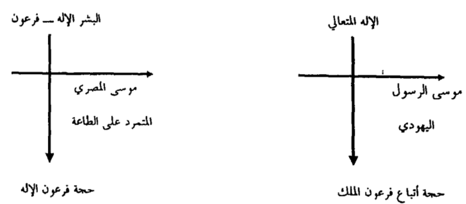
﴿ قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنتَ مِنْ الصَّادِقِينَ(١٠٤)﴾	﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ(٣٠)قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنتَ مِنْ الصَّادِقِينَ(٣١)﴾
﴿ قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ(١٠٩)يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾	﴿قَالَ لِلْمَلإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ(٣٤)يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ(٣٥)﴾

يبادر فرعون — في السياق الأول — بطلب البرهان فيما يسأل موسى فرعون — في السياق الثاني — أن يتيح له الكشف عن برهانه. وعلى حين يحاول أتباع فرعون — في السياق الأول — إثبات زيف برهان موسى وإدراجه في دائرة السحر متوجهين بتفسيرهم إلى قوم موسى أو إلى الحاضرين كافة، يبدأ فرعون — في

السياق الثاني ـــ تفنيد برهان موسى لأتباعه ذاكراً توصيف الفعل ذاته وغاية الفعل ذاتها.

كيف نَخْلُصُ، إذن، إلى دلالة الاختلاف في الواقعة الواحدة ؟..

لقد قَدَّمَ موسى نفسه، في السياق الأول، بوصفه رسولاً من إله فوق فرعون. وعلى أساسٍ من بَيِّنة الرسول طلب موسى من فرعون ألا يحول بين قومه وبينه، وكان ردّ الفعل الطبيعي ـــ حينئذ ـــ أن يدعوه فرعون إلى الكشف عن معجزة الرسول لكي يتبين صدقه. فلما كُشف عن معجزته دفع أتباع الملك الإله (**فرعون**) عن نفسهم أن يكونوا قد فُتنوا به، وفسَّروا معجزته بما يعرفونه من علم السحر. وبذلك أثبتوا لمليكهم إخلاصهم لميراثهم الديني بتشككهم الصريح في دعوة موسى. وفي السياق الثاني يقدم فرعون نفسه بوصفه إلهاً للناس، ويتوعد موسى (**الملحد فيه**) بالسجن. فيسأله موسى أن يسمح له بأن يأتي أمامه بما ينقي سلطان ألوهيته (**وذلك بوضع قدراته في موضع أعلى من علمه ومن سطوة معرفته**). وحين يقبل (**الإله البشري**) التحدي يكشف موسى عن معجزته، فيصبح (**الإله البشري**) مدحوضاً أمام عابديه. ومن ثَمَّ فإن عليه أن يقنعهم بزيف الفعل الذي نزع عنه، في لحظة، ثوب الألوهية. وليس أمامه ـــ لكي يبقى على يقينهم به ويقضي على شكهم فيه ـــ سوى أن يؤكد اقتران سحر موسى برغبته الماكرة في اقتلاعهم من أرضهم وتغريبهم وتشريد خطاهم (**يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره**). كأنه أفصح هنا إفصاحاً عن (**فعل الغواية**) الذي لم يجهر به في السياق الأول. ثم قال متزلفاً (**وهو الإله الذي يخاطب عباده**) : فماذا تأمرون في هذا الساحر الذي يضمر لكم الشر؟. كأنه يقول لهم ـــ مرة أخرى ـــ وهل يقترن الشر بمن يزعم التخلص من عبودية البشر، والإخلاص لرب فوق الجميع؟. إن اختلاف الدلالة هنا ينبع من تقابل هاتين الصورتين.



وقد تشي الصورة الأولى بالدلالة السياسية في الصراع من خلال حضور الهوية في اللغة (**بنو إسرائيل ـــ الملأ من قوم فرعون**) فيما تشي الصورة الثانية بالدلالة الشخصية في ذلك الصراع من خلال حضور المُعْطَى الفردي (**فرعون الإله ـــ موسى الذي يشق عصا الطاعة**).

إن فرعون يتعامل مع موسى، في سياق من السياقات التي تنتظم الواقعة، بوصفه زعيماً لأمة تبغي الإبقاء على موروثاتها قبل أي شيء آخر.

﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ(٢٦)﴾ (غافر: ٢٦).

وهو يتعامل معه، في سياق آخر، بوصفه صاحبَ دينٍ يواجه دعوةً دخيلةً ينبغي اختبارها وتمحيصها (**وإن كان هذا الوجه من التعامل لا يخلو من سخرية مسبقة**): **﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ(٣٦)أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنْ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلا فِي تَبَابٍ(٣٧) ﴾**(غافر: ٣٦ – ٣٧).

ويبرز (**اختلاف النص عن ذاته**) هنا قدرة الواقع على التعدُّد والانقسام كما يعيد اكتشاف "**التضادّ**" بوصفه كنايةً عن وجود الحقيقة الكلية مما يعنى تفاعلاً دائباً بين المنظورات المتبادلة.

التكرار:

ثمة أشكال متعددة للتكرار. وهذه الأشكال المتعددة لا تقوم بوظيفة واحدة، وإنما تقوم بوظائف متعددة، ومن هذه الوظائف ما يتصل بالإيقاع وما يتصل بالوصف وما يتصل بالتأكيد.

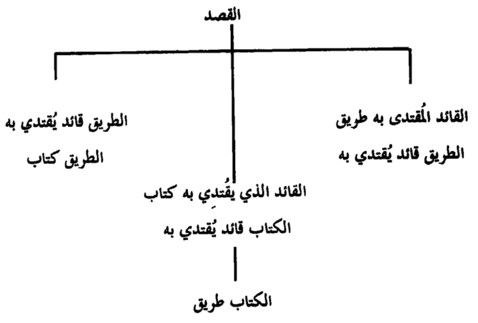
بيد أن شكل التكرار الذي يمنح الاختلاف هو ما نعنيه في هذا المقام لأنه ينهض بتعديد الدلالة وتكثيرها وفقاً لتباين السياقات.

يقول تعالى: **﴿ وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ(١٢٤)﴾** (البقرة:١٢٤).

كذلك يقول تعالى: ﴿ وَإِنْ كان أصْحَابُ الأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ(٧٨)فانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ(٧٩) ﴾ (الحجر: ٧٨ - ٧٩).

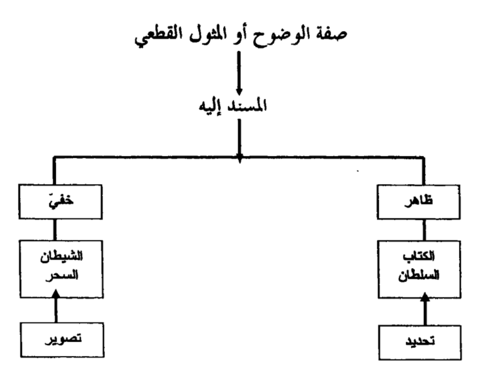
كذلك يقول تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ(١٢) ﴾ (يس: ١٢).

الأَمُّ (**بالفتح**) القَصْد أو التوجه. ويشير النص هنا إلى ثلاثة دلالات مختلفة لما ينطوي عليه القَصْد، فالدلالة الأولى هي القدوة والقيادة، والدلالة الثانية هي الطريق، والدلالة الثالثة هي الكتاب.



وفي هذا الفضاء الدلالي تتسع كل دلالة لعرضها على الدلالة الأخرى أو لعرض الدلالة الأخرى عليها فتنشأ بذلك علاقاتٌ جديدةٌ متفاعلةٌ تُوَسِّعُ من مفهوم "**الحقيقة الكلية**" عبر قران مجازى.

وتتكرر صفة "**مبين**" في النص بشكل لافت فهناك "**الفتح المبين**" و "**البلاغ المبين**" و "**الإثم المبين**" و "**الشيطان العدو المبين**" و "**السحر المبين**" و "**السلطان المبين**".... الخ. والمبين هو الواضح أو المُوضِّح. وتَبْرُزُ قوة الاختلاف في هذا النمط من تكرار "**الصفة الواحدة**" حين تجاوز الصفة وظيفتها التحديدية إلى وظيفتها التصويرية.



فالشيطان والسحر وجودان يتميزان بداءةً بالخفاء والاحتجاب مما يجعل إسناد صفة الوضوح أو التجلي إليهما نوعاً من التصوير الموحي. وذلك على النقيض تماماً من نعت الكتاب أو السلطان بالوضوح الماثل ــ أصلاً ــ في طبيعة تكوينهما.

٣ ـ المخالفة السياقية:

يُعَرِّف "**ريفاتير**" السياق الأسلوبي بأنه "**نموذج منكسر بعنصر غير متوقع**" [(١)] ولعل كَسْر التوقُّع هنا هو الرحم الأول لتكوين "**الاختلاف**" حيث تنحرف اللغة داخل النص عن أصل وضعها، مما يدعونا إلى القول إن كل نصٍّ يُمَثِّلُ ــ بأسلوبيته ــ لغةً في اللغة.

مخالفة سياق العدد:

يقول تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ**

(١) صلاح فضل، علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٨، ص ٢٥٨.

يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ(٥) ﴾ (الحج: ٥)

إن استقراء العنصر غير المتوقع في السياق الأسلوبي **(الجمع في صيغه المفرد)** يفضي إلى عدة دلالات:

١) إن تشابه بني الإنسان في المرحلة الأولى من الطفولة تشابهاً يلغي الاختلافات كافة يعني كونهم ــ في هذا الطور من العمر ــ ماهيةً واحدة.

٢) إن التوحد السلوكي اللافت بين أطفال البشر في هذه المرحلة المبكرة من حياتهم يستوعب اختلافات النوعِ والعرْق والبيئة جميعاً.

٣) إن تفتح الوعي والشعور على العالم في سنوات الطفولة الأولى يكاد يأخذ مساراً واحداً يتميز بالكمون الشديد، فالأمِ **(أو بالتحديد الوجود الفيزيقي للأم)** مجازٌ وحيدٌ يختصر المحسوسات الخارجية كلها بالنسبة إلى جميع الأطفال الذين خرجوا إلى الحياة تواً. كأنهم ــ في هذه الحالة ــ طفل واحدٌ يحصر كل المرموزات في رمزٍ ينطوي على وجوده هو.

٤) تُمَثِّلُ سنوات الطفولة الأولى لكل الرجال والنساء على الأرض **"ذاكرة بعيدةً موحَّدة"** لعلها **"ذاكرة اللاذاكرة"** حيث يتلبس الزمن والمكان والأشياء بغسق لافت يحتوى كل ما عداه، ويَسِمُهُ بالغموض والتأرجح ويُعَبِّرُ نمط **(الرؤية)** هنا عن طبيعةٍ واحدةٍ للوجود الذي يدنو من شكل **(الرؤيا)** ويمنحه، معناه الرمزي.

كذلك يقول تعالى: **﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولاَ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ(١٦)أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائيلَ(١٧) ﴾** (الشعراء: ١٦ – ١٧).

فعبَّر عن موسى وهارون عليهما السلام **(وهما مثنى)** بالمفرد في **(رسول)**

ويشي هذا العنصر غير المتوقع **(المثنى بصيغة المفرد)** أيضاً بعدة دلالات

١) إن البلاغ المُكَلَّفان به بلاغٌ واحدٌ إلى رجل واحد فكما لو كانا ــ انطلاقاً من واحدية الرسالة والمُرْسَل إليه والمُرْسِل ــ رسولا واحداً.

٢) إن هارون كان لسان موسى لتميزه عنه بقوة الإفصاح والحجاج (**وكان موسى عيي اللسان**) فجعل الله منهما كياناً واحداً تتجاوب أعضاؤه في توصيل الخطاب وتأكيد محموله.

٣) إن صلة القرابة بين الاثنين (**الأخوة**) وصلة الممارسة السياسية "**واجعل لي وزيراً من أهلي. هارون أخي**" معاً قد تفضي إلى النظر إليهما بوصفهما واحداً على مستوى "**الفاعل الدلالي**" (**رسول**).

الالتفات (نموذج الضمائر):

تُعَدُّ سورة الفاتحة تجلياً بليغاً لقوة الالتفات بما تعنيه من حركة التبادل الدالة بين الضمائر بعضها والبعض. والالتفات ــ لغة ــ هو الانصراف عن الشيء أو الانصراف إليه. ويُعَرِّف "**الرازيُّ**" الالتفات بقوله: "**إنه العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو على العكس**" [1] يقول تعالى: **﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(١)الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ(٢)الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(٣)مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ(٤)إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ(٥)اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ(٦)صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ(٧)﴾**

إن "أنا" المتكلم في النص تتحدث عن نفسها بضمير الغائب فتمحو المسافة الفاصلة بين الذات الفاعلة وذات مفعولها محواً مذهلاً. إنها تشير إلى ذاتها من موقع الإنسان كأنها تعلمه بذلك درس تمجيدها. وهي بذلك تكشف عما يلي :

١) حضور المتكلم من خلال غيابه بواسطة الكلام. كأن الصوت جسر يمتد في معناه البارز بين التجلي والخفاء.

٢) تَمَثُّلُ موقع الإنسان بوصفه دلالةً على موقع الله سبحانه كما لو أن هذا المتعالي يكمن ــ بمعنى من المعاني ــ في صميم الكينونة الإنسانية نفسها.

٣) الطبيعة الأصلية الموجبة لتوجيه الوعي في كلٍّ من الخالق والمخلوق حيث يشي (نزوع) كل منهما بالانحلال في نزوع الآخر.

---

(١) معجم النقد العربي القديم (مرجع سابق)، ص ٢٢٤.

٤) اقتران صفة (**الملكية**) بشيئين طارفين هما :

"**لينُ التصرُّف وسماحته**" (**الرحمن الرحيم**) بصورة سابقة على الامــتلاك، و"**التأجيل الزمني لكبرياء التملك**" (**يوم الدين**) حتى تتسع المدة اتساعاً لردّ النزوع الإنساني السالب إلى طبيعته الأصلية الموجبة.

الرحمن الرحيم ←——— مالك ←——— يوم الدين

٥) تأكيد البعد الأخلاقي في علاقة الله بالكون والكائنات من خلال اختيــار مفهوم الرعاية أو الحدب أو المسئولية صفةً **للمكوِّن** (**رب العــالمين = رب البيت ومُدَبِّر أمور من فيه**).

ثم يتحول ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب في قسمة **عادلة** (**ضمير الغائب = ٣ آيات وضمير المخاطب = ٣ آيات**) لينتقل، من خلال موقع الإنسان أيضاً، إلى دائرة الفعل الذي يحقق الطبيعة الأصلية للنزوع البشرى (**نعبد ـــ نستعين ـــ نهتدي بـــ**) فيُثْبتُ مســافة اللقــاء بــين الطــرفين المتواجهين (**الداعي = الإنسان، المدعو = الله**) وهو يُعَبِّرُ عن هذه المسافة اللازمة للرجوع إلى نقطة الأصل بـــ "**الصراط المستقيم**". أليس الطريق أو المسار الذي لا انحناء فيه تمثيلاً دالاً لوضوح القصــد، وتصــويراً بادهــاً للمباشرة والبساطة ؟ ثم أليست الإشارة إلى أقــرب الطــرق والمســارات لاستعادة الكينونة الحقيقية المفقودة نعمةً ينبغي إبرازها وإفرادها بين الطرق والمسارات الأخرى التي تعني التيه؛ ضلال اللعنة أو لعنة الضلال؟.

الإبدال بين حروف الصفات :

قال تعالى: ﴿ وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِــيمِ (٧٦)وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَــانُوا قَــوْمَ سَــوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ(٧٧) ﴾ (الأنبياء: ٧٦ - ٧٧).

والأصل في (**نصرناه من القوم**) هو (**نصرناه على القوم**)، ولكن الإبدال السياقي هنا قَصَدَ ـــ ربما ـــ إلى الكشف عن دلالتين:

١) دلالة الثأر. تقول : انتصرت لفلان من فلان. أي أخذت بثأر فلان من فلان. وقد كان الطوفان الذي اكتسح في طريقه كل شيئ نوعاً أليماً من الثأر ـــ ثأر شامل أحاق بالحيوان والإنسان والجماد ليعلن عن الحجم الهائل للغضب، ويرهص بضرورة بناء عالم جديد تماماً على أنقاض العالم القديم.

٢) دلالة التخليص. فكأن الله تعالى يقول وخلّصناه من قوم السوء. وعدَّ ذلك التخليص نصراً لنوح فقال **"ونصرناه من القوم"**. وذلك ما يدل على وجه التقابل بين (**فنجيناه وأهله**) و (**فأغرقناهم أجمعين**).

كذلك قال تعالى: ﴿ **إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا(٥) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا(٦)** ﴾(الإنسان: ٥ - ٦)

والأصل في (**يشرب بها**) هو (**يشرب منها**) ولكن (**يشرب بها**) قد فتحت عالم الفردوس على عدة دلالات:

١. حين يكون المفعول (**العين**) متوحداً بكليَّة الفعل ذاته ووسيلته تصبح المسافة بين الرغبة وموضوعها مسافة محذوفة.

٢. الإيحاء بعدم الانتقاص من مصدر النهل. وتؤكد ذلك الإيحاء مفارقةٌ ذكيةٌ نستطيع أن نستشفها في المقابلة بين المألوف وضده (**يشربون من كأس / يشربون بالعين**) وربما عضد فعل (**يفجرونها**) مقروناً بالمفعول المطلق (**تفجيراً**) دلالة اللامألوف ذاته (**الديمومة أو اللاتناهي**).

٣. كأن (**العين**) و (**الكأس**) صنوان يشرب الشاربون (**منهما**) و (**بهما**). وفي هذه المبالغة في وصف النعيم تأكيدٌ للامحدودية في مستويات العطاء أو المتعة. فأنت تشرب بالكأس من العين، وتشرب بالعين من ما هو أكبر وأكثر تدفقاً (**العين كأس لشراب آخر**). هنا تقوم **"قوة تحرير الخيال"** بتعديد سطوح الحلم إلى غير مدى وتجعل من ذلك الحلم أيضاً حقيقةً تقبل الوجود.

وتُمَثّلُ بنيات الاختلاف التسع السابقة (**وهي جميعاً مما عرفه العرب في أساليبهم الشعرية قبل النص القرآني**) بنيات صغرى في بنية أكبر تصوغ **"الاختلاف"** صياغةً كليةً تنتظم اللغة والعالم طيّها. وهذه البنية الأكبر هي بنية **"التخلُّص"**.

*****

الفصل الثالث

التخلص: بنية الاختلاف الكبرى

الفصل الثالث
التخلّص: بنية الاختلاف الكبرى

التخلص ــ لغة ــ هو الانفكاك من الشيء أو الخروج منـه. والـتخلص في الشعر هو الانتقال من غرض إلى غرض آخر. وقال ابن طباطبا إنه **"مما أبدعه المحدثون دون من تقدمهم"** [١]. وذكر الحاتمي من شروط التخلص أن يقع الاتصال ويُؤْمَنْ الانفصال [٢]. أما القزويني فقد اشترط لحسن التخلص ما سماه بـ **"تلاؤم الطرفين"**[٣]. وكان القدامى يتهمون **"البحتري"** بالتقصير في الخروج من النسيب إلى المديح واستشهد بعضهم على حسن التخلص بقول مسلم بن الوليد:

أجدّك هل تدرين أن ربَّ ليلة ... كأن دجاها من قرونك يُنْشَرُ
نصبت لها حتى تجلّت بغُـرةٍ ... كغرةَ يحيى حين يُذْكَرُ جعفرُ [٤]

وقد أشارت طائفةٌ من القدامى والمحدثين إلى (**التخلص**) بوصفه سمةً أسلوبية في النص القرآني. ولكن أحداً لم يدرك ــ فيما أعلم ــ أن (**التخلصَ**) هو القـانون العام الذي ينتظم الصياغة الكلية لهذا النص الفريد.

ولعل الباحثين في **"علوم القرآن"** قد لمسوا أخطر جوانب النص حين درسـوا **"وجوه المناسبة بين الآيات"** * وخصصوا لها علماً قائماً برأسه هو **"علم المناسبة"** كأنهم بذلك قد كدُّوا في بحث شروط (**التخلُّص**) من وصلٍ وتنظيرٍ (**إلحاق النظير بالنظير**) وتلازمٍ وتقابلٍ وملاءمة. بيد أنهم لم ينظروا إلى النصِّ القـرآني في جملته بوصفه بنيةً قائمة على (**التخلُّص**)، كما أنهم مزجوا **"المناسـبة"** بـ **"أسباب النزول"** ومالوا إلى **"التشابه"** ــ قليلاً أو كثيراً ــ على حساب **"الاخـتلاف"**

---

(١) معجم النقد العربي القديم (مرجع سابق)، ص ٢٧٤.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٧٥.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٧٦.

(٤) السابق نفسه، ص ٢٧٥.

* درس بعض العلماء أيضاً وجوه المناسبة بين السور من خلال العلاقة بـين ختـام السـورة السابقة وفاتحة السورة اللاحقة.

واستغرقوا في تفصيلات فرعية متشعبة ظنًّا منهم أنهم بذلك لا يتركون صغيرة ولا كبيرةً في النص إلا أحصوها. وكان بعض جهدهم في ذلك جهداً ضائعاً إذ إنهم تعسفوا الأشياء — أحياناً — وتكلفوها دون أن ينالوا منها مَأْرَباً يذكر.

ومن الواضح أن النص القرآني قد سبق إلى استخدام قانون (**التخلص**) في نظم آياته، وأن المحدثين تبعوه في ذلك. فلم يكُ الأوائل، فيما يقول ابن طباطبا، يعرفون هذا المذهب أو يلجأون إليه في تأليف أشعارهم ونثرهم.

مستويات الربط وفكرة "المسافة أو الفجوة":

إذا كان ((**التخلص**)) هو فن الانتقال من غرض إلى آخر، ومن معنى إلى معنى مختلف، فإن دراسة كيفية التواصل الدلالي بين الأغراض المتباينة وشكل انفتاح المعاني على بعضها البعض تقتضي — بداءةً — أن نُلِمّ بأبعاد النظام السياقي الذي يشمل في تعاقبيته الأغراض والمعاني على حدٍّ سواء.

وقد كمن النقص الذي اعترى جهود القدماء في انصرافهم عن بناء النموذج الذي يحكم حركة الظواهر أو ينتظم الملاحظات والوقائع المتفرقة. وكان هذا النموذج (**لو أن أحداً حاول صياغته**) جديراً بالكشف عن فضاء الحركة الكلية للنص القرآني، وإضاءة فَلَكَ العناصر التي تسبح داخله.

ولنا أن نفهم السياق بوصفه امتداداً خطياً منظماً للكلام ومنظماً به. وسلاسل الكلام التي يحتويها هذا السياق لابد لحلقاتها أن تترابط. فالترابط هو شرط المعنى، والاتصال بدون الترابط يصبح انفصالاً. وتتدرج "**مستويات الربط**" عادة على النحو التالي:

١ — العطف.

٢ — التجاور البسيط.

٣ — المجاورة.

ويعتقد "**جون كوين**" أن للربط صورتين: الأولى واضحة والثانية تضمنية (...) وأنه في معظم العبارات كذلك تشير الجملة التالية إلى كلمة في الجملة الأولى،

إما مباشرة، أو بواسطة الضمير، وهذه ليست قاعدة، ومع ذلك فإنها مفروضة ضمنياً من خلال ضرورات المعنى [١]. ونحن ندرك ـ بلا شك ـ أهمية هذه الملاحظات الدقيقة حين نقرأ: ﴿ اقْرَأْ باسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ(١)خَلَقَ الإنسَانَ منْ عَلَقٍ(٢)اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ(٣)الَّذي عَلَّمَ بالْقَلَمِ(٤)عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ(٥) كَلا إنَّ الإنسَانَ لَيَطْغَى(٦)أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى(٧)إنَّ إلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى(٨)﴾ (العلق: ١ – ٨).

أو : ﴿ إنَّا أَنزَلْنَاهُ في لَيْلَة الْقَدْر(١)وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْر(٢)لَيْلَةُ الْقَدْر خَيْرٌ منْ أَلْف شَهْرٍ(٣)تَنَزَّلُ الْمَلائكَةُ وَالرُّوحُ فيهَا بإذْن رَبِّهمْ منْ كُلِّ أَمْرٍ(٤) سَلامٌ هيَ حَتَّى مَطْلَع الْفَجْر(٥) ﴾ (القدر: ١ – ٥).

أو : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّموَات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعبينَ(٣٨)مَا خَلَقْنَاهُمَا إلا بالْحَقِّ وَلَكنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ(٣٩)إنَّ يَوْمَ الْفَصْل ميقَاتُهُمْ أَجْمَعينَ(٤٠) يَوْمَ لا يُغْني مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئًا وَلا هُمْ يُنصَرُونَ(٤١)إلا مَنْ رَحمَ اللَّهُ إنَّهُ هُوَ الْعَزيزُ الرَّحيمُ(٤٢)إنَّ شَجَرَت الزَّقُّوم(٤٣)طَعَامُ الأَثيم(٤٤)كَالْمُهْل يَغْلي في الْبُطُون(٤٥)كَغَلْي الْحَميم(٤٦)خُذُوهُ فَاعْتلُوهُ إلَى سَوَاء الْجَحيم(٤٧) ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسه منْ عَذَاب الْحَميم(٤٨)﴾ (الدخان: ٣٨ – ٤٨).

أو : ﴿ الرَّحْمَنُ(١)عَلَّمَ الْقُرْآنَ(٢)خَلَقَ الإنسَانَ(٣)عَلَّمَهُ الْبَيَانَ(٤)الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بحُسْبَانٍ(٥)وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَان(٦)وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْميزَانَ(٧)أَلا تَطْغَوْا في الْميزَان(٨) ﴾ (الرحمن: ١ – ٨).

أو : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَديثُ الْغَاشيَة(١)وُجُوهٌ يَوْمَئذ خَاشعَةٌ(٢)عَاملَةٌ نَاصبَةٌ(٣) تَصْلَى نَارًا حَاميَةً(٤)تُسْقَى منْ عَيْنٍ آنيَةٍ(٥)لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إلا منْ ضَريعٍ(٦)لا يُسْمنُ وَلا يُغْني منْ جُوعٍ(٧)وُجُوهٌ يَوْمَئذ نَاعمَةٌ(٨)لسَعْيهَا رَاضيَةٌ(٩)في جَنَّةٍ عَاليَةٍ(١٠)لا تَسْمَعُ فيهَا لاغيَةً(١١)فيهَا عَيْنٌ جَاريَةٌ(١٢)﴾(الغاشية:١ – ١٢).

فهنا نلحظ كلتا الصورتين من الربط (**الواضحة والتضمنية**). ونلحظ أيضاً إشارة الجملة إلى الكلمة أو إشارة الضمير إليها. كما أن مستوى (**العطف**) ومستوى (**التجاور البسيط**). يظهران على وجه من التبادل والتناوب.

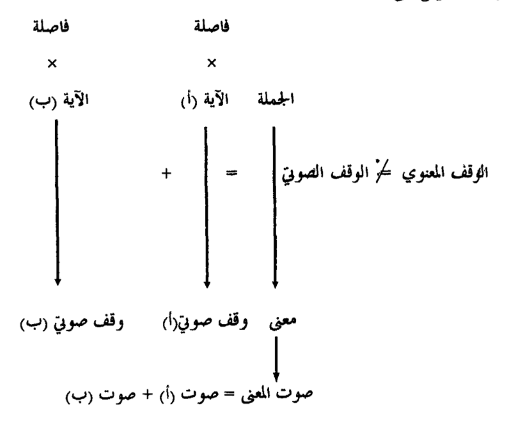
---

(١) جون كوين : بناء لغة الشعر، ت / أحمد درويش، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٨٩، ١٩٠.

بيد أن (**الفاصلة**) تقوم — في كثر من الأحيان — بقطع الاتصال الذي يسم المعنى أو يمده فيما يليه من العبارات والمعاني. ومناط القطع في سياق الجملة الخطية هو الصوت. فالآية ليست هي الجملة في اكتمال وحدتها المعنوية ولكنها قِسْمٌ من قسميها المنفصلين المتصلين في آن.

والاختلاف بين الجملة والآية،* إذن، هو الاختلاف بين وقفين يعبر أحدهما عن تمام المعنى فيما يعبر الآخر عن تمام الصوت.

والفاصلة — وفقاً لوضعيها الاحتماليين — تجزئ للمعنى من خلال جناس صوتيّ يقسم وحدة المعنى، وإتمام أيضاً للمعنى من خلال التوازي بين الجملة والوقف عبر خط طويل من المخالفة.



* علامة معناها لا يساوى

أو : —



الوقف المعنوي = الوقف الصوتي.

ولعل الفاصلة بذلك تُمَثّلُ (**كالوقف الإيقاعي في الشعر**) مستوى رابعاً من الربط الذي يقوم على الفصل المؤقت بين نقاط الاتصال السياقية.

يتجلى عمل الفاصلة حسب وضعها الأول في:

الرحمن. علم القرآن.

و: **إن شجر الزقوم. طعام الأثيم.**

ويتجلى عمل الفاصلة حسب وضعها الثاني في:

إنا أنزلناه في ليلة القدر.

و : **وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين.**

وتلعب الفاصلة — أحياناً — دور المفصل في الانتقال بين معنى وآخر.

وثمة ما يمكن أن نطلق عليه (**التخلص الصوتي**). وهو يعني الخروج من فاصلة (**صوت**) إلى أخرى (**صوت آخر**). بل ربما شهد الانتقال من غرض (**أو معنى**) إلى آخر انتقالاً موازياً من فاصلة إلى فاصلة مختلفة في بعض الأحيان.

ومن أمثلة (**التخلص الصوتي**) الواضحة في النص القرآني:

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا(٦١) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا(٦٢) وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا (٦٣)وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا(٦٤)وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا(٦٥)﴾(الفرقان: ٦١ – ٦٥).

وإذا رجعنا إلى المستوى الثالث من مستويات الربط وهو "**المجاورة**" لاحظنا أن كسر الاتساق ينبع دائماً ـ كما يقول كوين ـ من فقدان الجزئيات انتماءها إلى عالم واحد في المقال. بيد أن هذا الفقدان فقدانٌ ظاهريٌّ بالطبع لأن "**الإسناد لا يتم بين جزئية وأخرى. ولكن بين جزئيتين وموضوع ضمني**"[(١)]. فالمسندان اللذان ينصرفان إلى مسند واحد (**أو هكذا ينبغي لضمان الاتساق**) لا ينصرفان إليه في مستوى واحد (كأن نقول : البحر متسع وهائج) بل ينصرفان إليه في مستويين اثنين معاً (**كأن نقول مثلاً : البحر متسع وليست له رائحة الزهور**). إن الوحدة المنطقية هنا تتحطم ما لم نكتشف الموضوع الضمني.

وقد تنعكس "**المجاورة**" في التعاقب السياقي بين جملتين مستقلتين يتكون كل منهما من مسند ومسند إليه (**كأن نقول : البحر متسع والقلب حزين. أو نقول : الريح هادئةٌ والعمر قصير**).

والتعاقب السياقي قد يخلق فكرة "**المسافة أو الفجوة**" من خلال مستوى الربط المسمى بالمجاورة. وفكرة "**المسافة أو الفجوة**" فكرة شعرية في الأساس. وهي تعني نوعاً من الانتقال المفاجئ وكسر التسلسل والاستمرارية في الأفكار مما يُوَلِّدُ مجالاً إيحائياً خصباً تشير عبره عناصر الحضور إلى عناصر الغياب. كأن فكرة "**المسافة أو الفجوة**" شكلٌ من أشكال تفكيك الزمن والمكان والحدث وإعادة إنتاجها على نحو مغاير.

يقول تعالى في سورة البقرة : **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَهِلَّة قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(١٨٩)﴾** (البقرة: ١٨٩).

ومما رواه جلال الدين السيوطي في كتابه (**أسباب النزول**) أن ابن عباس قال: سأل الناس رسول الله ﷺ عن الأهلة فنزلت هذه الآية، وأن أبا العالية قال : بلغنا أنهم قالوا: يا رسول الله لم خُلِقَت الأهلة فأنزل الله "**يسألونك عن الأهلة**".

---

(١) السابق نفسه، ص ١٩٢.

كذلك روى السيوطي أن البخاري روى عن البراء قال: كانوا إذا أحرموا في الجاهلية أتوا البيت من ظهره فأنزل الله **"وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها"** وأن البراء أيضاً قال : كانت الأنصار إذا قدموا من سفرهم لم يدخل الرجل من قبل بابه فنزلت هذه الآية[1]. وقد حاول الزركشي وغيره من العلماء أن يجدوا الصلة بين الجزئيتين (**لا أن يكتشفوا الموضوع الضمني الذي تتصل به الجزئيتان معاً**) حيث قالوا إن الاستطراد والزيادة على الجواب هما مناط الصلة، فقد ذكر سبحانه أن الأهلة مواقيت للحج فلما كان إتيان البيوت من ظهورها واحداً من أفعالهم في الحج أراد أن يقول لهم إن ذلك ليس من البر في شيئ، وإن البرّ هو التقوى، وكان أولى بهم السؤال عن ذلك لا السؤال عن الأهلة. كما عدّوا **"التمثيل"** أيضاً مناطاً للصلة بين الجزئيتين كأنه سبحانه قد شبههم في سؤالهم المعكوس عن الأهلة بمن يدخلون البيوت من ظهورها.

ولو حاولنا أن نجاوز المعنى المرتبط بالوقائع * إلى المعنى المتعدي لها وأن نعثر على عناصر الغياب التي تشير إليها عناصر الحضور لكي نكتشف المبدأ الأصليّ وراء التجسدات الجزئية، لخلصنا إلى القيمة الأساسية التي يحاول مستوى **"المجاوزة"** أن يشي بها أو ينمّ عنها. فلنضع الجزئيتين المتباعدتين على المستوى نفسه من التباعد أثناء القراءة، ولنقابل بينهما على هذا النحو :

يسألونك عن الأهلة	**وليس البِرُّ بأن تأتوا**
قل هي مواقيت	**البيوت من ظهورها**
للناس	**ولكن البَرَّ من اتقى**
والحج	**وأتوا البيوت من أبوابها**

ولنبحث الآن عما يرأب الصدع السياقي بين هذين الطرفين. ماذا نكتشف؟.

---

(١) جلال الدين السيوطي، أسباب النزول، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٧، ص ٢٨، ٢٩.

* لا بد أن نلاحظ أنه مما يعزز دوما من دوافع هذه المجاوزة ويعطيها مصداقا تعارض الروايات التاريخية بعضها مع البعض تعارضاً ملحوظاً في كثير من الأحيان.

يربط بين الجزئيتين موضوع ضمني واحد هو موضع (**الدليل**). والدليل — لغةً — المرشد وهو ما يُستَدَلُّ به. الأهلة دليل الزمن (**الحج**) أي أنها ترشد إليه، والباب دليل المكان (**البيت**) أي أنه يرشد إليه الشكل، إذن، دليل الوظيفة. لا شكل لما لا يلعب دوراً. والمهم أن ننفذ من الشكل إلى دوره أو وظيفته. المهم أن نسأل ما المقصود بدوران الفنار ؟ لا أن نسأل لم يدور الفنار ؟ أي أن نجاوز سذاجة الدهشة الأولى أمام الأشياء في ذاتها إلى قصدية الأشياء وغاياتها. لا بد أن نتقي غواية أن تحجبنا الأشكال عن مضمونها. لا بد أيضاً ألا نلغي الوظيفة الطبيعية لأي شكل أو نعطلها. هذا هو مفهوم البر في النص القرآني.

نحن أخيراً، نبحث عن دور الشكل الماثل أو وظيفته فنعطي لوجوده معنى، ولا نخلق للدور أو الوظيفة المنشودة شكلاً جديداً لأننا حينئذ نتعسف ذلك الشكل "**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها**"، ونفرغه من حقيقة معناه.

أن نبحث عن علاقة الأشياء بنا؛ هذا هو الدرس البليغ الذي يمليه علينا موضوع "**الدليل**؛ فتجاهل الماهيات بوصفها دلائل أو علامات تتخطّى ذواتها وتشاركنا وجودنا وأفعالنا هو مأزق التفكير الذي يفصل حكمة الله الكلية في العالم عن جزئيات ذلك العالم ﴿ **وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ(١٣)** ﴾ (الجاثية: ١٣). وتكمن التقوى أو البر في وصلنا الدائم لحكمة الله بأشياء هذا العالم وموجوداته، وفي إدراكنا وظائفها وأدوارها على النحو الذي أوجدها عليه الله تعالى. في المستويات الأبسط من الربط كالتجاور أو العطف ينطوي خط المخالفة السياقي على ما يمكن أن نسميه بـ "**الانحلال التعاقبي**". وسوف نعني بذلك المصطلح — صاعداً — انحلال معنى تضمه الآية السابقة في الآية التالية بما يتيح له أن يتطور ويتحول ويثري، مُشَكِّلاً أبعاداً جديدة وآفاقاً مستحدثة تنفصل عما قبلها وتتصل به في آن.

وسوف نلحظ هنا أن المسافة أو الفجوة السياقية تنكمش وتضيق عن نظيرتها في ربط "**المجاوزة**" ولكنها لا تختفي ولا تزول. ويأخذ الكلام في هذه الحالة شكل متوالية يتزايد حدها باستمرار وتتقدم في تصاعد مُطَّرِد.

يقول تعالى في سورة "**النحل**" :

﴿ **وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٦٤)وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ(٦٥)وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ(٦٦)** ﴾ (النحل: ٦٤ - ٦٦).

مما لاشك فيه أن "**تنزيل الكتاب**" قد أثار، بما احتواه من معنى إحياء الروح، "**إنزال المطر**" الذي أحيا اليابس. ثم أثار "**ماء السماء**" بدوره "**لبن الأنعام**" حيث تشرب الأرض من عطاء السماء فيما يشرب الإنسان من عطاء الأنعام وكلاهما يحيا ويقوى بما يشربه.

وعلى حين يمثل هدى الكتاب ورحمته ريّاً للروح العطشى إلى الهدى والرحمة فإن الماء واللبن يمثلان ريّاً للجسد، جسد الأرض وجسد الإنسان. وهما أيضاً آيتان ماديتان تتوازيان مع آيات الكتاب بما فيه من معان روحية. والنعم الثلاث رسائل تفترض مرسلاً واحداً هو (**الله**) ووسائط ثلاثة (**الوحي، والسماء، والأنعام**) وثلاثة مرسلين إليهم (**النبي، والأرض، والناس**) ولكن المرسل إليه الحقيقي (**المفعول الدلالي لا النحوي**) واحد هو الإنسان وكل ما هنالك أن هذا الإنسان يلعب ثلاثة أدوار : دور المتلقي الأول في النبوة، ودور الشاهد في إحياء الماء للأرض، ودور المنتفع في شرب لبن الأنعام. هذا الانحلال التعاقبي في تشكيل الآيات يعتمد على خلق متوالية سياقية نبدأ بفقدان الصلة بين حلقاتها لنعثر على تلك الصلة بعد ذلك. كأن كل مسافة أو فجوة سياقية تدفعنا إلى ملئها بصورة دائبة. وهذه الحركة المتعاقبة من الفراغ والملء تولّدُ في كل مرة زيادةً في المعنى الأول بأن تجعل من الاختلاف مناطا للارتباط بين الموضوعات والمعاني.

يقول تعالى أيضاً في سورة الإسراء : ﴿ **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ(١)وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً (٢)ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا(٣)** ﴾ (الإسراء: ١ - ٣).

ولابد أن المسجد الأقصى (**قبلة المسلمين الأولى**) يحمل، بوصفه المكان الذي أسْرَى إليه، معنى التشكُّل الرمزي للديانة اليهودية أو (**مكان القصد**) كما هو شأن الكعبة أو المسجد الحرام بالنسبة للمسلمين. وينحل هذا المعنى في "**رسالة موسى**" التي تحيل حاضر المكان إلى ماضي الزمن حيث الكتاب (**التوراة**) الذي كان هدى لبني إسرائيل بما فيه من تأكيد تلك القيمة : تفويض الأمر إلى الله والاكتفاء به (**الوكول**) دون غيره. وينحل المعنى الأخير (**الوكول**) بدوره في مثال يبرز استجابة الله تعالى لمن يحتج بهذه القيمة ويسلك في ضوئها فتشب إلى المشهد صورة الطوفان الذي نَجَّى منه الله نوحاً وقومه حاملاً إياهم في الفلك المشحون. وتطفو الإشارة البليغة إلى نوح بوصفه الجد الذي ينبغي الاقتداء به لكي تُكَثَذفَ من المناخ الإيحائي المتصاعد لإعجاز القدرة (**الإسراء ـــ التنزيل والتكليم ـــ الإغـراق واصطفاء الناجين منه**).

يقول تعالى أيضاً في سورة "**النمل**":﴿ **وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ(٨٧)وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ(٨٨)مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ(٨٩)وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ(٩٠)** ﴾ (النمل: ٨٧ – ٩٠).

تتجسد معاني "**القدرة**" و "**المشيئة**" و "**الاختيار**" في مشهد مستقبلي بعيد زمنه المحدد هو يوم البعث وتتجسد هذه المعاني في الآية من خلال توالي أفعال أربعة: النشور، والفزع، الاستثناء من الفزع، والانقياد (**أي الدخور**) الذي يشمل الجميع بيد أن المعاني نفسها تتجسد تارةً أخرى في مشهد حاضر قريب يتكرر، زمنه حياتنا تلك. وهو يبرز هنا دليلاً على النظام الدقيق للسنن الكونية في مقابل انقلاب السنن الكونية عندما يحين ميعاد البعث، فالجبال التي تدور مع حركة الأرض ـــ رغم صورها الثابتة في عيوننا ـــ تمثل تجلياً آخر للقدرة والمشيئة والاختيار. وإذا كان المشهد الأول يتذبذب، لدى الإنسان، بين الظن واليقين فإن التذبذب نفسه يحدث على مستوى الواقع المحسوس في المشهد الثاني مما يدلُّ دلالةً لا لَبْسَ فيها على عدم كفاية الحواس الإنسانية الظاهرية في معرفة الحقائق أو التثبُّت

منها * ولا بد أن تكون صفات القدرة والمشيئة والاختيار مبنية على صفة أخرى أو راجعةً إليها. وهذه الصفة الأم هي **"العلم"** ومنه الخبرة بفعل الإنسان. وهي الخبرة التي تجعل الله يقابل، ضمناً، بين يقين فعله ورؤية الحسبان عند الإنسان **"إنه خبير بما تفعلون"**. ومن ثَمَّ فهو يَخْلُصُ إلى تقييم فعل الإنسان تأسيساً على تقديره للضعف المتمثل في التروع البرجماتي لدى هذا الإنسان وقصر نظره ومحدودية علمه **"من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون"**. فمضاعفة الجزاء والاستثناء من الفزع هما السبيل إلى حض الإنسان على مجاوزة **"اختبار الحياة"** بنجاح. بيد أن الترهيب كذلك هو الأداة الموازية للترغيب فبدونه لا يصبح لإعلاء الخير على الشر قيمة تُذْكَر. وللمُرَبِّي الخبير أن يدفع تلاميذه الصغار إلى **"اختبار الحياة"** وقد زَوَّدهم

---

* يلحظ بعض علمائنا المعاصرين ملحظا مهما وهو أن مشهد سير الجبال ليس تابعاً بحال للصورة الحركية التي تحفل بها مظاهر البعث والقيامة. وذلك لأن السياق القرآني يشير في مواضع كثيرة أخرى إلى ما هو نقيض هذه الحالة في الساعة الموعودة من ناحية فيما يقرن دوران الجبال هنا بالحض على النظر في الصنعة المتقنة لله تعالى من ناحية ثانية. يقول محمد بخيت المطيعي : ولا جائز أن يكون ما نراه على الوجه الذي جاءت به الآية وقت النفخة الأولى أو النفخة الثانية كما قيل بذلك، لأنه في كل من الوقتين لا يكون هناك بقاء ولا وجود للجبال على الأرض على الوجه الذي يلائمه قوله تعالى في الآية "صنع الله الذي أتقن كل شيئ" لأن يوم النفختين هو اليوم الذي ترجف فيه الجبال وتكون كثيباً مهيلاً وهو اليوم الذي ينسف الله فيه الجبال نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً... الخ. ويقول محمد أحمد الغمراوي : وليس عجيبا أن يفوت المفسرين جميعا هذا المعنى لأنهم لم يكونوا يعرفون أن للأرض حركة ما لا يومية ولا سنوية، ومن هنا صرفوا المعنى عما يقتضيه المفعول في الآية (صنع الله) من أن الظاهرة التي لفت الله الإنسان إليها في الآية هي ظاهرة كونية فيها من إتقان الصنع ما يدل على جلال حكمته وقدرته سبحانه، وما ينافي ما سماه قدامى المفسرين نقضاً لسنن الله في الكون يوم القيامة من نسف الجبال نسفاً وغيرها من اشراط الساعة. أنظر أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي للقرآن في الميزان، دار قتيبة، بيروت / دمشق، ١٩٩١، ص ٢٢٣، ٢٥٣.

بما يعينهم على الإجابة، ومهد لهم فرضَ كل اختيار ونتيجته، وبيَّن لهم نهجه في الحكم والتقييم. هكذا كان للمحسن إحسانه مضاعفاً وللمسيء نقيض ذلك **"ومن جاء بالسيئة فكُبَّت وجوههم في النار"**.

من الواضح أن كل معنى سابق في الآيات الأربع يقود إلى معنى لاحق فيها. وذلك حين يتقدم بدافع جوهريٍ إلى الأمام منحلاً في نقطة سياقية أبعد، منفتحاً على غيره وممتداً في سواه. ولعل الجزئية التي تولّدُ المعنى الواحد في كثير من السور القرآنية تستغرق آيتين أو ثلاثاً أو أكثر ثم تنحل في جزئية أخرى تعقبها لتستغرق الأخيرة عدداً آخر من الآيات. وهنا يسعى النموذج الكلي للتخلص إلى إقامة حد من التوازن الحرج الذي يضمن توفر خاصتي **"الاتصال"** و **"التلاؤم"** في مقابل خاصيتي **"التباعد"** و **"كسر الاتساق"** اللتين تولدهما فكرة **"المسافة أو الفجوة"** السياقية، فعن طريق المبالغة أحياناً في التكرار والإشباع والاستطراد تخفف القجوة من درجة حدتها لنعود فنعثر على الصلة التي فقدناها بين حلقات المتوالية. وهكذا تعمل بنية التخلص دوماً على محورين:

(**الاتساع الوصفي**) و (**القطع الإيمائي**). ويتم الانتقال المتواتر دوماً بين الإسهاب والتكثيف بالتوازي مع الانتقال بين الموضوعات أو الجزئيات أو المعاني بعضها والبعض. وخط المخالفة السياقي، إذن، ينطوي بصورة دائبة على الفقدان والاستعادة، على الغياب والحضور، على الاتساق وكسر هذا الاتساق، وهو يتراوح دوماً في درجات انطوائه على هذه الثنائيات المتضادة. فثمة درجة عالية تعمل فيها المجاوزة على تعميق الفجوة السياقية وثمة درجة وسطى يعمل فيها التجاور البسيط على المعادلة بين فقدان الصلة والعثور عليها وثمة درجة دنيا يتوق فيها عطف وحدات السياق ذات الانتماءات القريبة على بعضها البعض إلى تضييق الفجوة أو المسافة تضييقاً كبيراً. وقد تتداخل هذه الدرجات كلها في مساحة سردية محدودة لا تجاوز أربع آيات أو خمساً أحياناً فيما تتوزع عبر مساحة سردية أكبر (**ربما سورة بكاملها**) أحياناً أخرى.

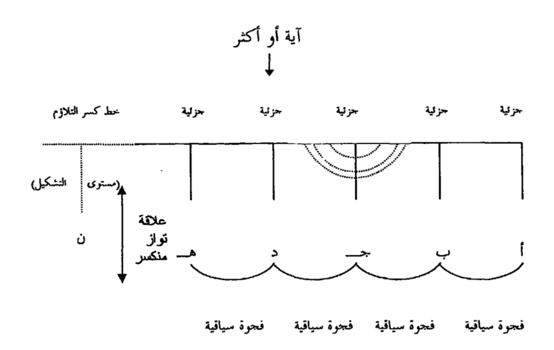
إن بنية التخلص تزخر بتنويعات وتلوينات شتى. وهي بنية ثرية الأبعاد، متعددة الوجوه والتبديات، توظف داخلها حزمة كثيفة من الوسائل البلاغية الدالة.

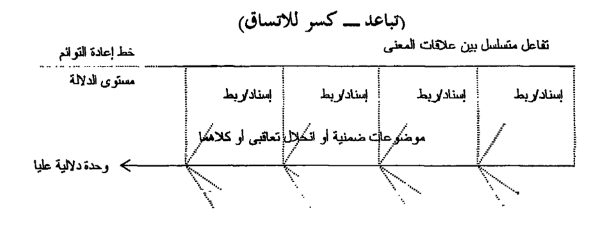
وهي تتميز بالأصالة والمرونة واللامركزية في آن. تبدأ من نقاط مختلفة ثم تتحرك عبر زوايا انتشار متعددة. ولكل جزئية من جزئياتها قدرتها على الاستقلال والاندماج معاً. بيد أنها في مجملها بنية خلاقة تتصف ـــ في إنتاجها للاختلاف ـــ بقدر كبير من الشمول والتحول والتحكم الذاتي.

بنية التخلص: نموذجها ودلالاتها:

تعمل بنية التخلص بوصفها بنية مفصلية تساعد على الحركة في خطوط مستديرة ورأسية ومنحنية، أي تساعد على الحركة في كافة الاتجاهات. وهي تحاكي في ذلك بنية الجسد الذي يجمع بين أعضاء مختلفة تتضافر في أداء الوظيفة الكلية ويتحرك في الفراغ صانعاً محاوره. النص إذن جسدٌ حيٌّ يستعرض قدرته على الحركة، ويؤلِّف بين اختلافاته وهو، بذلك، نص عضوي يفعل في الزمان والمكان، ويتماسُّ مع الوجود والأشياء. بيد أنه يتماسُّ أيضاً مع نفسه كما يتماس الجسد مع نفسه؛ أي كما تتماس أعضاء الجسد بعضها مع البعض رغم اختلافها.

ولعل محاور التماس التي تبدو ـــ للوهلة الأولى ـــ غير مقصودة بين دوائر الكلام المنفصلة تجد ما يبررها على المستوى الإستراتيجي العميق لسلوك النص ـــ حيوِيّاً ـــ حيث تشكل في توازيها وتقاطعها وحدة عليا من الدلالة. وما تقابل الجزئيات المتعددة أو تباعد العوالم التي تنتمي إليها هذه الجزئيات بدرجات متراوحة إلا حركة داخلية محكومة بشروطها، لها مداراتها المحددة، وتستدعى في توتر أطرافها تفاعل مكونات الوجود وعناصره، ولكنها منتظمة بالضرورة في فلك التوازن الذي يعكس صورةً ثابتةً لله بوصفه المطلق المتعالي. ونود أن نطرح تصوراً مبسطاً لنموذج التخلص في النص القرآني على النحو التالي:





حركة إنتشارية لها عدة مراكز بؤرية كالأشعة المعكوسة عبر عدسات مختلفة

(ظاهرة التفكك والانكسار)

إن لا مركزية الهيمنة في بنية التخلص تعكس دلالةً مهمةً وهي إمكان تعدد المداخل والمخارج في حركة الحياة والوعي بها، وإمكان تكثُّر زوايا النظر إلى المنظور الواحد. والنص ــ في كل مستوياته ــ يعكس اختلاف الوجود نفسه ونسبية حركته كما يعكس اختلاف عالمين: عالم الحدث التاريخي الفيزيقي وعالم

الإيشاتولوجيا (**المصير أو الآخرة**)، وداخل كل عالم من هذين العالمين يعكس اختلافات متعددة.

بيد أنه ــ عبر كل هذه المجالات من الاختلاف ــ لا يفصل مجالاً عن مجال إلا بقدر ما يصله به كأنها لعبة الأواني المستطرقة التي يفضي بعضها إلى بعض. والتردد الدائب بين مجالات الاختلاف كان تخلصاً متكرراً يسعى إلى إثبات قدرة المواقف والأشياء جميعاً على الولوج في بعضها البعض ومجاوزة عزلتها من خلال التحول والانتقال والتداخل والتخارج والتبادل.

والتخلص ــ أخيراً ــ استقصاءٌ لتجربة الوجود في كليتها وشمولها عبر رصد التنوعات اللامحدودة داخل الكل. إنها كشفٌ متدرج عن إيقاع الوحدة الكلية في انقسامها وانشعابها إلى أصوات ذات طبقات متباينة بما ترمز إليه من أشياء وفضاءات وموبجات وأمكنة وأزمان وأفكار وعوالم ورؤى وموجودات وعناصر أخذت في التولد والتفتح والنمو منذ لحظة الصفر من بداية الزمن حيث كان الكون كله بما ينطوي عليه من مادة لا يشغل في مساحته ما يشغله بروتون واحد (**وهو ما يعجز كل خيال عن تصوره**) ثم شرع في التمدد والتحول. لقد قال "**برجسون**" ذات يوم إن الخلق كان "**حركة يتجدد وقوعها**" أي كان أثرَ حدث يتفكك. وهو ما يعبر عنه تلميذه "**جان جيتون**" بالتوازي المنكسر مؤكداً ــ تبعاً لمفاهيم الفيزياء الحديثة ــ أن المادة والوعي حقيقةٌ واحدة وحيدة، وأن الكون بوصفه راموزاً (**نموذجاً أو أصلاً**) بدأ "**إعلاماً**" أو "**فكرة**" أو "**كلمة**" أولاً ثم خلص إلى طاقة ثم خلص أخيراً إلى مادة[١].

ألا نستطيع أن نقول الآن إن "**التخلص**" هو الصورة القديمة الجديدة للوجود في حركته وانتشاره وتحولاته، وأن كل شيء كان يختلف ويكسر اتساقه الأصلي دون أن يفقد الصلة بين حلقاته. أليس التوازي المنكسر أو تجدد وقوع الحركة هو جوهر فعل التخلص. وهل يقدم النص القرآني بذلك سوى أيقونة لإنبثاق الوجود من مملكة الإمكان وتشكلاته، وانحناءاته، وصوره بما بينها من فجوات. وهل خيوط

---

(١) جان جيتون، وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ١٩٩٢، ص ٣٩ وما قبلها.

النسيج في شبكة الحياة والزمن والمكان والكينونة والمصير سوى ما يعكسه التخلص في النص القرآني من انفكاكٍ وتفاعلٍ والتئامٍ في آن.

*****

الفصل الرابع

النص والعالم والإنسان

الفصل الرابع
النصُ والعالم والإنسان

أطلق الفلاسفة لفظ العالم على مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان (ابن سينا) أو كل ما سوى الله من الموجودات قديمة كانت أو حادثة (الجرجاني). وقال **"ليبنيز" : "إذا كنت أطلق لفظ العالم على مجموع الأشياء الموجودة، فمردُ ذلك إلى رغبتي في اجتناب القول إنه يمكن أن يوجد في الأزمنة والأمكنة المختلفة عدة عوالم، لأن هذه العوالم لو وجدت لوجب عدها كلها عالماً واحداً"**[١].

بيد أن النص القرآني يدهشنا حين لا يذكر هذا اللفظ في أي سياق من سياقاته ويورد بدلاً عنه لفظاً آخر هو **"العالمين" (هكذا بالجمع الذي يؤكد الاختلاف مرة أخرى)**. وقد تكرر لفظ **"العالمين"** في النص القرآني ٧٣ مرة بمعاني العوالم وأجناس المخلوقات وأنواع الموجودات المدركة وغير المدركة.

يقول تعالى :**﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ(٢)﴾** (الفاتحة:٢)

ويقول :**﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ(٢٥١) ﴾** (البقرة: ٢٥١)

ويقول : **﴿إِنْ هُوَ إِلا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ(٩٠)﴾** (الأنعام: ٩٠)

ويقول : **﴿ أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ(١٠)﴾** (العنكبوت:١٠)

ويقول :**﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ(٣٢)﴾** (الدخان: ٣٢)

ويؤثر النص القرآني ذكر **"الْمُخْتَلِفَات"** التي تتكون منها العوالم تفصيلاً على ذكر هذه العوالم كما لو كانت وجودات مصمتة، فهناك عالم الكائنات الحية (**الإنسان والطير والحيوان والنبات**) وهناك عالم المواثل الكونية (**النجوم والكواكب والبحار والأنهار والجبال**...الخ) وهناك عالم الظواهر الطبيعية (**الرياح والسحاب والبرق والمطر**... الخ) وهناك عالم غير المحسوسات (**الجن والملائكة**) وهناك عالم المعقولات من مثل وماهيات وقيم (**الحب والأمل والخوف والشك والمصير**). وهكذا. ويخضع كل عالم من هذه العوالم لعدد من المراتب والأطوار والحالات في

[١] المعجم الفلسفي (مرجع سابق)، جـ ٢، ص ٤٥.

الزمان والمكان. ويحظى تداخل هذه العوالم وتخارجها بعناية فائقة في السرد القرآني الذي يدل في كل لقطة من لقطاته (**حيث تتحكم المسافة وزاوية التصوير في دلالة الصورة**) على "**اختلاف**" الحقيقة الكلية الواحدة وتنوعها وقابليتها للانفتاح على أكثر من تفسير.

وظني أننا لن نجاوز الصواب لو قلنا إن العالم (**بما هو مجموعة العوالم المذكورة**) هو كتاب الله * وأنه ــ بمعنى من المعاني ــ نصٌّ سابق على النصِّ الذي يتناصُّ معه بُغْيَة إعادة إنتاجه (**فهماً وتوظيفاً**) على يد البشر وفقاً لشروط معينة.

وإذا كان التناص في أحد تعريفاته يعني "**عمل تحويل وتمثيل عدة نصوص يقوم بها نص مركزي يحتفظ بزيادة المعنى**"[١] فإن النص القرآني يحول عدة عوالم بالفعل ويمثلها فيما يحتفظ بزيادة معناه. وميزة هذا التناص أنه ينشأ بين نصين لمؤلف واحد رغم أن النصين نفسيهما من طبيعتين مختلفتين. إن التناص ــ كما يقول **رولان بارت** ــ ليس هو : ماذا أستدعي من.؟ وليس هو ماذا أستشهد بـ..؟ ولكنه ــ بالأحرى ــ ماذا يتمثل أمامي ؟[٢]. ولقد تمثل العالم أمام النص لكي يجاذبه النص ويحاوره ويسائله (**كأنها جدلية المطلق والنسبي التي يتلاشى التناقص بين حديها عند نقطة أعلى. تُراها تلك النقطة التي تتحول فيها المادة إلى طاقة وتتحول الطاقة إلى لوجوس بتعبير جان جيتون والأخوان بوجدانوف ؟ ثم ألم يكن ذلك معنى كلام بارت نفسه حين قال عن "الذاكرة الدائرية" للتناص إن الكتاب يخلق المعنى، والمعنى يخلق الحياة؟**)[٣].

---

* ترددت هذه الفكرة في عدد كبير من التصورات الفلسفية الكلاسيكية، ولكنها عادت إلى الظهور بشدة تأسيساً على نتائج العلم الحديث في موجته الأخيرة بما أعاد للأطروحة المثالية اعتبارها وتصب بعض التجارب الفيزيائية التي قام بها علماء نظرية الكم وعلماء الكونيات في هذا المعنى مما يدفع التفسيرات المادية الشائعة، يوما بعد يوم، إلى إعادة النظر، مرة أخرى، في مزاعمها.

(١) تعريف لوران جيني في أصول الخطاب النقدي الجديد، ت / أحمد المديني، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٠٨.

(٢) Rolan Bart hes, The Pleasure of the Text, translated by Richard Miller, New York, 1975, p36.

(٣) السابق نفسه، ص ٣٦.

إن العالم رسالةٌ مكتوبةٌ بلغة تَفُوقُ لغاتِ كلامنا. ونحن نقرؤها مرة بعد مرة ونحاول فكَّ رموزها وعلاماتها من أجل أن نمتلك أسرارها. وهذا الرهان على المعرفة لا ينفصل عن رهان الفعل. وفي "**رسالة عن الرسالة**" يوضح لنا الله غاية المعرفة وغاية الفعل معاً ثم يتركنا لكي نعرف ونفعل، ولكنه يطالبنا — في غير هوادة — أن نفهم مغزى قانونه ونظامه كي لا ندمر دلالة الدال أو نعزل الدال (**نص العالم**) عن دلالته.

الكلمات والمعنى والحياة:

ومادام للنص شرطان هما الاكتمال والاكتفاء فإن كل نص يحتوي نصوصاً أصغر وكل نص صغير ينتظم في نص أكبر. هكذا تكون الجملة نصاً وتكون السورة نصاً ويكون المتن كله نصاً بمثل ما يكون الكائن الحي نصاً وتكون الطبيعة نصاً ويكون العالم برمته نصاً. وتتجاوب الجملة أو السورة أو المتن (**طرداً وجذباً**) مع الكائن الحي أو الطبيعة أو العالم بما يجعلنا نرى الحياة قادمةً من المعنى، ونرى المعنى قادماً من الكلمات. هنا يصبح اللوجوس وروح المادة والمادة صوراً لحقيقة واحدة تقودنا إلى اختلافها. وهي تقودنا إلى اختلافها لكي نفهمها بوصفها خروجاً عن معناها الأول (**ذلك الذي يعني التوحد المغلق على ذاته**) إلى معناها الثاني (**ذلك الذي يعني أننا أصبحنا شركاءها منذ قررت أن تتحرك خارج ذاتها**). وكان ذلك يعني — فيما يعنيه — أن تنكُّرنا أو نكراننا لوظيفة هذه الحركة أو غايتها هو تنكُّر أو نكران لأنفسنا يقدر ما هو كسر لمجموعة الحلقات التي تربطنا بها وتعيدنا إلى منشأ السلسلة (**كأن العبادة بذلك هي المعرفة التي تتغيا اندماج المادة في الروح واندماج الروح في الكلمة أو اللوجوس**). لقد عرفت الفلسفة الإغريقية — على يد **انكسيمندريس** — أن ما تتولد عنه الأشياء، إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضاً لكي تبلغ نهاياتها بالضرورة[١]. وهذه الإشراقة التأملية الفذة التي عرضت لوريث

---

(١) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو، ت / سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٠.

"**طاليس**" هي ما سيشير إلى دلالتها النص القرآني بعد ذلك في جملة متقضبة ومؤثرة فيقول : **﴿إِنْ هُوَ إِلا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ(٩٠)﴾** (الأنعام:٩٠).

والذكرى هي ما كان في زمن ماض، واستحضارها هو استحضار هذا الزمن واستدعاؤه من بئر الفقدان أو النسيان إلى الآن والهُنا ليسهم في تشكيل معنييهما. وهي أيضاً ـ بالمعنى السبرناطيقي ـ ذهابٌ إلى هناك، إلى ما قبل، فيما يشبه عملية التغذية العكسية Feedback في ظل نوع من المماثلة والتدعيم الذاتي.

وما إن تتم عملية التبادل السبرناطيقي نفسها بين الذكرى والذِكْر (**بمعنى الكتاب أو الحفظ**) حتى تتأكد العلاقة بين النص والعالم ودورة الزمن التي تربط بين المنبع والمصب. يقول تعالى: **﴿إِنْ هُوَ إِلا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ(١٠٤)﴾** (يوسف:١٠٤).

كأن تذكاراً ما يعلن عن وجود الحنين في الكلمات. بل كأن هذا التذكار يفصح عن قوة الرغبة في ربط النهايات بالبدايات، ويعوِّض ما بينهما من فجوة الزمن السحيقة ليوقظ ذاكرة الوجود من نومها الطويل. وبقدر ما يتراسل الذكر والذكرى مع بعضهما البعض فإن الحركة الزمنية التي تتغلغل في العالم واصلةً بينهما تمضي إلى أبعد من ذلك؛ إلى المصير. إنها تخطو بنا إلى (**ما بعد**) هذه المرة بدلاً من خطوها بنا إلى (**ما قبل**):**﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا(١)﴾** (الفرقان:١)، فالإنذار والبُشْرَى كلاهما إرهاصٌ يخترق حجاب الحاضر إلى المستقبل القريب أو البعيد ويكمن الاختلاف بينهما في كون مفعول الأول (**الإنذار**) في النص هو مجموع الكائنات العاقلة، أما مفعول الثاني (**البُشرَى**) فهو خاص بالمستجيب من هذه الكائنات فقط للنداء الحق: **﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا(٩٧)﴾** (مريم:٩٧).

إن الصورة الزمنية للعالم تقف إذَنْ بين ذكراه ومصيره. وبين الذكرى في **﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا(٥١) ﴾** (الكهف:٥١)، والمصير في **﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ(٤٢)﴾** (النور:٤٢)، تمثُلُ آنيَّةُ العالم المتجددة أمام مرآتها الحزينة بوصفها كياناً مجزوءاً ناقصاً، مغترباً عن ملامحه الأصلية، مُمْتَحَناً بِقَدَرِه أو ممتحناً بالحنين إلى بداية منسية والاندفاع قُدُماً نحو نهاية سادرة في آن.

إن الرسالة الأولى (**العالم**) تتذكر، بالضرورة، من هو كاتبها، وكيف كتبها. ولكنها تجهد أن تتذكر متى وكيف كانت تتقلب بوصفها انفعالاً أو فكرة أو نزوعاً في ذات كاتبها، وما علة تحولها من الكمون إلى الإنبثاق، ولماذا كتبت على هذا النحو بالتحديد. وقد كتب صاحب الرسالة الأولى (**العالم**) رسالة ثانية (**عن العالم**) يشرح فيها ذلك ويفسره بطرق وبسياقات مختلفة: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ(٢٨)**﴾ (الحجر:٢٨)، و:﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِنْ طِينٍ(٧)**﴾ (السجدة:٧)، و: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ(٢٩)**﴾ (الشورى:٢٩) و: ﴿ **لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ(٥٧)**﴾ (غافر:٥٧) و:﴿**يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ (٦)** ﴾ (الزمر:٦) و: ﴿**بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ(١١٧)**﴾ (البقرة:١١٧)، و:﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ(٣٨)**﴾ (الأنعام:٣٨)، و:﴿**إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ(٥٤)**﴾ (الأعراف:٥٤).

يقول "**جاستون باشلار**"، إن تعدد العلاقات يضاعف البداهة بصورة من الصور، لأن هذا التعدد هو البداهة من وجهات نظر مختلفة[١]. وسوف نلحظ أن "**التعدد**" يعني اختلافاً ما على المستوى المفهومي، وأن هذا الاختلاف يمثل في ذاته مجموعة من البداهات إذا صح التعبير. وما دامت بنية المفهوم تُمَثِّل وسيطاً، كما قال باشلار، بين بنية الواقع وبنية الرمز[٢] فإن "**الاختلاف**" الذي يسم علاقات العالم يشفُّ عن زمن وفعل ينوسان بين الغور والنتوء مما يشي بمياه التحولات التي تجري فيهما وتدفعهما إلى غاية أخيرة تتحدد في دلالتها مع مبتداهما. هنا تكتسب

---

(١) جاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ت / بسام الهاشم، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧، ص ٢١٨.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٣٩.

الحياة كلماتها ومعانيها إذ تكتسب تعدد خيوطها وتعدد الوسائل التي ترتبط عبرها هذه الخيوط بعضها مع البعض.

إن العالم على صورته تلك، هو مجموعة الممكنات التي وقع عليها الاختيار من بين ممكنات أكثر لكي تتحقق، أو هو مجموعة الممكنات التي انتقلت من محيط التصورات اللانهائية إلى محيط حسي ما انفكَّ يخضع لضربٍ من الصيرورة التي تنتظم في قصدية ما. ولعل فيلسوفاً كبيراً هو "**نورث ويتهيد**" قدْ بادر إلى هذه الفكرة فصاغها بِشكل أكثر تفصيلاً وإسهاباً ومنحها بصيرته الرياضية المدهشة. ولقد كان على حق عندما خلص إلى وجود طابع كلي شامل في كل واقعة من الوقائع الفردية أو الجزئية.

والنص هو الذي يكشف عن الطابع الكلي في عالم الجزئيات أو عوالمها، وهو الذي يرد الوقائع الفردية كلها إلى مبدأ أصلي تتحدد من خلاله. ويعكس النص قدرة اتصالية فريدةً عن طريق امتلاكه للُغة التي تجعل ما تتحدث عنه يُرَى ويتحرك ويفضح علاقاته مع سائر الأشياء. وهذا هو التحويل أو التمثيل الذي يقوم به النص القرآني لنص العالم (**العوالم المختلفة**) من أجل أن يؤسس رؤيته.

العالم بوصفه ليجورة:

ينحو العالم الذي يمثل الإنسان مركزه في النص القرآني ـ أحياناً ـ نحو أن يشكل وقائعه الجزئية المتباينة على صورة مَثَل أو ليجورة (**قصة رمزية**). والليجورة تعكس علاقات الواقع ـ دوماً ـ على نحوٍ إشاريٍّ مما يعني أنها توازي بين الواقع والفكرة أو القيمة. ثمَّ تجاورُ دائبُ بين أنماط الفعل الخارجي والأفكار كي تحيل الأولى إلى الثانية. وبذلك ترتد الوقائع المبعثرة إلى طابع كلي. المَثَلُ والليجورة إذَنْ هما أسلوب النص القرآني في التناص مع العالم في غير حالة.

يقول تعالى: و:**﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلا كُفُورًا(٨٩)﴾** (الإسراء: ٨٩). والمثل هنا هو القصة والعبرة. وطالما نهض على تشبيه حال بنظيرتها عبر "**صورة تمثيلية**" حية تنبثق عناصرها من قلب العالم؛ زمانه ومكانه ومادته.

والصورة التمثيلية تقدم لنا ـــ عادةً ـــ نوعاً من التشخيص الحي لموقف أو تجربة ما. وهي تتميز ـــ كما يُفهم من أسمها ـــ بأسلوب العرض أي بالحركة التي تنطوي على فاعلية درامية بما تثيره من الفعل ورد الفعل.

يقول حميد بن ثور الهلالي:

وما هاج هذا الشـــوق إلا حمامةٌ دعت ساق حر ترحـــة وترنما

تبكي على فرخ لـــها، ثم تغتدي مولهة تبغي له الدهـــر مطمعاً

تؤمل منه مؤنـــساً لانفراجـــــها وتبكي عليه إن زقاً أو ترنـــماً

فلما أكتسى ريشاً سخاما ولم يجد له معها في باحـــة العيش مجثماً

أتيح له صقر مسف، فـــلم يدع لها ولداً إلا رميمـــــاً وأعظماً

فأوفت على غصن ضحيا، فلم تدع لباكية في شـــــــجوها متلوماً

إن أمثولة (**الحمامة وفرخها المخطوف والصقر المباغت**) ليست سوى صـــورة تمثيلية تشير في جوهرها إلى فكرة الصراع الطبيعي في الكون. وربما كان الشـــاعر نفسه هو نظير الحمامة أو الفرخ المخطوف في الليجورة التي استعارت واقعة جزئية دالة من العالم كي تحيل بها إلى فكرة الضعف والقوة. وهكذا كما يقول "**بليـــك**" فإن وظيفة الليجورة تكمن في مخاطبة قوى الفكر[1]، وهي القوى التي دأب النص القرآني على استنهاضها دوماً في إشارته إلى العقل : أفلا تعقلون ـــ لقوم يعقلـــون، فالعقل هو الشرط الذي جعل من الإنسان مركزاً للعالم بما بين "**العالم**" و "**العلم**" مـــن صـــلة لا تحيـــد : و:**﴿وَتِلْـــكَ الأَمْثَـــالُ نَضْـــرِبُهَا لِلنَّـــاسِ وَمَـــا يَعْقِلُهَـــا إِلا الْعَالِمُونَ(٤٣)﴾** (العنكبوت: ٤٣)، وما الألوهية التي يصفها "**صـــمويل الكســـندر**" بكونها أعلى صورة من صور الوجود سوى "**عقل العالم بأسره**" كما يقول[2]. نقرأ من سورة (النحل): **﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّـــا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَـــرُهُمْ لا يَعْلَمُـــونَ**

(١) الأسطورة والرمز (دراسات نقدية)، ت / جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠.

(٢) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، (جـــ١) ص ١٦٧.

(٧٥)وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ(٧٦)﴾ (النحل: ٧٥- ٧٦).

ونقرأ من سورة (إبراهيم): ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ(٢٤)تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ(٢٥)وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ(٢٦)﴾ (إبراهيم: ٢٤ – ٢٦).

ونقرأ من سورة (الجمعة): ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(٥)﴾ (الجمعة: ٥).

يظل هذا المستوى التمثيلي لنمط من أنماط الفعل مستوى بسيطاً مبنياً على المفارقة Irony أو النقيضة Paradox وناحياً نحو المقارنة أو المشابهة. وتنحو الروح الليجورية في هذا الشكل من التصوير (**المَثَل**) نحو خلق علاقة ما ترمز إلى اختلاف ما. وهذا الاختلاف هو ما يجعل من مواقف الوجود موضوعاً لتأمل العقل وانفتاح الوعي على تقابلات العالم وثنائياته الضدية.

وثمة مستوى آخر يمثل الأعماق الأبعد لليجورة بوصفها نفاذاً مباشراً إلى النماذج الأولية في الوعي. وأهم هذه النماذج ما يتعاقب دوماً في صورتين اثنتين : صورة (**الإنسان السامي**)، وصورة (**الإنسان المغترب**)؛ فالسمو والاغتراب هما مناط الوجود الإنساني في هذا العالم. في علاقة سليمان مع مملكة الحيوان والطير والجن وفي علاقة الخضر مع البعد الثالث من الزمن (**المستقبل**) تبدو صورة الإنسان السامي. أما صورة الإنسان المغترب (**المتفرد الأعزل الوحيد**) فهي تبدو أوضح ما تكون في علاقة هابيل مع أخيه قابيل وفي علاقة أهل الكهف مع قومهم.

نقرأ في سورة المائدة: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ(٢٧)لَئِنْ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ(٢٨)إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ

الظَّالمين(٢٩)فطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخيه فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ منْ الْخَاسرينَ(٣٠) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ في الأَرْض ليُرِيَهُ كَيْفَ يُوَاري سَوْءَةَ أَخيه قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مثْلَ هَذَا الْغُرَاب فَأُوَاريَ سَوْءَةَ أَخي فَأَصْبَحَ منْ النَّادمينَ(٣١)﴾ (المائدة: ٢٧-٣١).

ونقرأ في سورة الكهف: ﴿أَمْ حَسبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْف وَالرَّقيم كَانُوا منْ آيَاتنَا عَجَبًا(٩)إذْ أَوَى الْفتْيَةُ إلَى الْكَهْف فَقَالُوا رَبَّنَا آتنَا منْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا منْ أَمْرنَا رَشَدًا(١٠)فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانهمْ في الْكَهْف سنينَ عَدَدًا(١١)ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لنَعْلَمَ أَيُّ الْحزْبَيْن أَحْصَى لمَا لَبثُوا أَمَدًا(١٢)﴾ (الكهف: ٩ - ١٢).

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفهمْ ذَاتَ الْيَمين وَإذَا غَرَبَتْ تَقْرضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَال وَهُمْ في فَجْوَة منْهُ ذَلكَ منْ آيَات اللَّه مَنْ يَهْد اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَد وَمَنْ يُضْللْ فَلَنْ تَجدَ لَهُ وَليًّا مُرْشدًا(١٧)وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمين وَذَاتَ الشِّمَال وَكَلْبُهُمْ بَاسطٌ ذرَاعَيْه بالْوَصيد لَوْ اطَّلَعْتَ عَلَيْهمْ لَوَلَّيْتَ منْهُمْ فرَارًا وَلَمُلئْتَ منْهُمْ رُعْبًا(١٨)﴾ (الكهف: ١٧ - ١٨).

هل خبرة (**الموت**) هنا قرينة تجربة الاغتراب؟ هل يتماهى النوم مع الموت أو يموهه تمويهاً بحيث يلوح العالم الواقعي رمزاً لحلم مُجْهِد ثقيل؟ هل ينفلت الزمن من إسارة كما ينفلت الطائر من قفصه فتنفتح عيون الكائن على الضفة الأخرى من الوجود وينكشف له بعض من الحقيقة التي تجاوز قوانين الحس المحدود وتتخطاه؟.

لعل هذه الإشارة الليجورية إلى الوجود المختبئ خلف الوجود أو إلى المبدأ الأصيل الذي يقبع وراء آمالنا الزائفة في العالم تهيب بالكائن الإنساني أن يسمو وأن يعلو على حدود ذاته الضيقة ؛ فالعالم إذَنْ مناسبة للاغتراب الذي يدفع وجودنا إلى الأمام، إلى حيث يتحد بمبدأه الأصلي الكامن وراء الزمن والتاريخ. وهذا التوتر بين الإغتراب والسمو في عالم الإنسان هو الدلالة الطارفة في الليجورة القرآنية. وتشير تلك الدلالة إلى اختلاف الإنسان الأصيل عن واقع عالمه من ناحية (**حيث يجد نفسه مدفوعاً إلى الإغتراب**) واختلافه عن ذاته من ناحية ثانية (**حيث يجد نفسه مدفوعاً إلى السمو**). وقد يُعَبِّرُ السموُّ بمعنى من المعاني، عن حاجة الحياة الإنسانية الدائمة إلى معرفة ذاتها معرفة جديدة من خلال ارتباطها بصورة الله في بعدين مهمين : العلم، والقدرة على تسخير الوجود والموجودات.

نقرأ في سورة الكهف: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا(٦٥)قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا(٦٦)قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا(٦٧)وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا(٦٨)قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا(٦٩)قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا(٧٠)فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا(٧١)قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا (٧٢)قَالَ لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا(٧٣)فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا(٧٤)قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا (٧٥)قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا(٧٦) فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا(٧٧)قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا(٧٨)أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا(٧٩)وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا(٨٠)فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا(٨١)وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا(٨٢) ﴾ (الكهف: ٧٤ – ٨٢).

ونقرأ في سورة النمل: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ(١٦)وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنْ الْجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ(١٧)حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ(١٨)فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ(١٩)وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِي لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنْ الْغَائِبِينَ(٢٠)لأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ

مُبينٍ(٢١) فمَكث غيْرَ بَعِيدٍ فقَالَ أَحَطتُ بمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ منْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ(٢٢)﴾ (النمل: ١٦ - ٢١).

إن ثمة ما يخترق جبرية الواقع في كل ليجورة للسمو أو العلو. وإذا كان ارتهاننا بالواقع هو أصلب الحدود التي تثير فينا حساسية الاغتراب فإن انفتاحنا على ما وراء هذا الواقع الناتئ ودُنُوَّنا من طبيعة المطلق يعتقنا من اغترابنا ويجعلنا أحراراً من نير الضرورة. فالاغتراب هو النقص الذي يعتورنا حين تعوزنا الحاجة إلى الكمال والجمال والامتلاء. إن مزيداً من العلم ومزيداً من القدرة (**محكومين بقيمة العدالة السامية**) يرسمان بهاء الكينونة ـــ الكينونة التي تندفع دوماً نحو من يمنحها توازنها الأول شاملاً عميقاً وتوازيها دون انكسار.

نقد الإنسان:

يبدو الإنسان جملةً في (**نص العالم**)، ولكنه أهم جملة فيه. ونحن نستطيع أن نتصور العالم دون الإنسان فيما لا نستطيع أن نتصور الإنسان دون العالم. ورغم ذلك فالإنسان هو "**الجملة المفتاح**" في النص الذي ندعوه العالم. لِمَ ؟ لأن الإنسانية، في جوهرها الأصيل، صورة مصغرة جداً للألوهية التي يدعوها "**صمويل الكسندر**" (**عقل العالم**). فقيمة العقل هي التي حددت للإنسان هذا الموضع المتميز في الرسالة المكتوبة، وهي التي جعلت منه شاهداً ومشهوداً.

سوف نقول إن الخلق قد نتج ببساطة (**وربما أيدتنا في ذلك بعض تصورات فلسفة الكوانتا**[*]) عن تقلبات العدم التي أحدثتها تأثيرات وعي المراقب (**الله سبحانه**)؛ فالكون قد بدأ فكرةً تنطوي على قوة التروع، كثافةً لموضوع يحمل داخله تفصيلاته اللانهائية، ذبذبةً موجيةً بثّها مجالٌ سيبرناطيقي. ومن ثَمَّ حدث هذا الخدش الصغير للسكون المُفْعم؛ لحقل التماثل الأوليّ التام. ومن شأن كل كمية

[*] هناك عدد من التأويلات الفلسفية المختلفة لفيزياء الكم، ولكننا ننحاز إلى ذلك التيار التأويلي الذي تبناه عدد من الفيزيائيين المهمين مثل هاميلتون، ودافيد بوهم، وهايتز باجلز وجريشكا وإيجور بوجدانوف وهو تيار يحاول أن يؤصل لواقعية فلسفية جديدة تنهض على الدمج بين المادة والروح والواقع حيث تشكل المفهومات الثلاثة حقيقة واحدة، وحيدة.

إعلامية أن تتحول إلى طاقة، ومن شأن كل طاقة أن تتحول إلى مادة. إنه المسار العكسي للتفكيك الذي نمارسه الآن بحكم أننا نبدأ من الطرف الآخر (مادة ←—— طاقة ←——معلومة). في البدء كان العكس هو الطبيعي. بذلك يصبح مفهوماً كيف بدأ الكون مضغوطاً في جزئ أولي؛ في نقطة هندسية صغيرة انفجر منها الكون الذي نعرفه آخذاً منذ تلك اللحظة البعيدة في التمدد والاتساع. وترشح رياضيات الوتر الفائق (**وهي النظرية التي تخطت المشروع الأول لفيزياء الكم**) أن كوننا قد بدأ متماثلاً في ستة وعشرين بعداً أو في عشرة أبعاد ثم أخذ التماثل في الانكسار بطريقة تماثلية لكي يجاوز الكون فراغه الزائف ويصل إلى حد استقراره الأخير أو حدِّ سويَّته الدنيا : فضاء من أربعة أبعاد.

نشأت المادة، وجربت عدداً لا يحصى من احتمالات الأشكال والعلاقات وبمزيد من التنظيم والتعقد والحركة انبثقت صورة الحياة من لا شيئ. وانبثق الإنسان من صورة الحياة.

بيد أن طول العهد بالانفصال المُدَوِّي عن التوازن الكلي لكينونة مطلقة، فريدة في توحدها ولا تناهيها الأصلي، قد بدَّد أثر الخطى الأولى فوق الرمال، وطمس ذاكرة الطريق.

إن المحنة الحقيقية في الوجود الإنساني تتكثف بدءاً من هذه الزمنية. فالله قد اختار للإنسان أن يجاهد جهاداً متواصلاً من أجل الإياب فيما ظل الإنسان حائراً أمام "**الطيف المشترك الذي يُمَثِّل أصلاً للروح والمادة**" بتعبير جيتون. والعقل يطرح أسئلته دوماً ويطرح شكوكه لأنه مقيد بالمفارقة، مُطَالَبٌ باستيعاب الوحدة التي يُخفيها — في طيه — الاختلاف الناتئ. ولكنه يظل — رغم ذلك — مفتوحاً على سِرٍّ يطلب اكتشافه. ويكاد العالم أن يهمس بهذا السر دون أن يجهر به. وقد يكون من المثير أن نقول إن تفاعلاً خفياً يجري تحت السطح — في كل لحظة — بين عقل الإنسان وعقل العالم، تماماً كذلك التفاعل الغريب الذي يربط بين سلوك ضوئيين يبتعدان عن بعضهما البعض بمسافة شاسعة، ولكنهما يحتفظان بتواصل الإشارة المتبادلة بينهما. إن ثمة جداراً عالياً يفصلنا عن الوعي العميق بكون الجزء والكل يندمجان بحكم الضرورة. وهما يندمجان لأنهما صورة واحدة لا صورتان. إن

عالمنا ـــ كما يقول جان جيتون ـــ عالم هولوجرافي لا متناه حيث كـــل منطقـــة تستبطن الكل، على الرغم من كونها مميزة[١].

ونحن "**إذا مزقنا قطعة من نيجاتيف هولوجرافي لكي نضعها تحت عاكس ليزر فإننا لا نحصل مهما أمكن لهذا الأمر أن يبدو غريباً على جزء من الصورة بـــل على الصورة كلها.** وحتى (إذا مزقنا) **النيجاتيف عشر مرات، حتى لا يبقى منه سوى جزء صغير، فإن هذا الجزء سيحتوى على كلية الصورة**"[٢]. والحقيقة أن شيئاً ما يشبه الدوار أو الغفلة هو الذي يوهمنا بانفصال الأجزاء عن الكل. والإنسان مأخوذ بهذه الخدعة في غير حالة، غير قادر على رؤية أحشاء الوجـــود، مستســـلم ليقين مغلوط يسلطه عليه ظاهر الواقع اليومي وظاهر الحواس.

ونقد النصُّ القرآني للإنسان محمولُ على هذا الوجه. كأن النص القرآني يسأل: لم كل هذا اليقين باللامتيقّن منه؟ ولم كل هذا الشك في ما ينبغي أن يكون يقيناً ؟ ولعل من أعمق استعارات النص القرآني تسميته للموت باليقين **﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّـــى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ(٩٩)﴾** (الحجر: ٩٩)، فالموت هو النهاية/البداية، هو عودة الالتئام مـــن جديد، وهو مبادرة المطلق اللامتناهي الذي يضع حداً لزمن الكائن المتناهي فيهـــدم بذلك الجدار العالي الذي كان يفصل هذا الكائن عن وعيه العميق بكون الصورة لا تقبل الانقسام: **﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ(٢١)لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَـــذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ(٢٢)﴾** (ق: ٢١، ٢٢).

ويعد النص القرآني إحجام الإنسان عن الاستجابة لكلية وجـــوده والتصـــاقه بوجوده الجزئي نوعاً من الخصومة وضرباً من ضروب الخســـران. نقـــرأ: **﴿خَلَـــقَ الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ(٤)﴾** (النحل: ٤)،ونقرأ: **﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَـــانُ أَنَّـــا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ(٧٧)﴾** (يس: ٧٧).

كذلك نقرأ: **﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ(١٢)﴾** (الأنعام: ١٢).

و: **﴿وَالْعَصْرِ(١)إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ(٢)﴾** (العصر: ١، ٢).

---

(١) الله والعلم (مرجع سابق)، ص ١٠٩.

(٢) السابق نفسه

ويكاد التصاق الإنسان بوجوده الجزئي أن يشوه شخصيته، وما تنطوي عليه من رغبات ونوازع وتوجهات، بل يكاد يشوه أيضاً شكل إحساسه بالله وتصوره عن طبيعة العلاقة معه: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا(١٩)إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠)وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا(٢١)﴾ (المعارج: ١٩ - ٢١).

و: ﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٢)﴾(يونس: ١٢).

إن الخوف واليأس والأنانية والنسيان والزهو هي الصفات التي تسم الوجود الجزئي للإنسان وتجعل منه وجوداً مريضاً لأنه وجود ناقص، مقتطع، منذور للغياب الأخير. أما الشجاعة والأمل والعطاء والارتباط الدائم المطمئن بنبع البقاء فهي صفات لا يمكن أن تجد مصداقها إلا في ظل وجود يجاوز دوماً أجزاءه إلى كليته الموحَّدة الشاملة. وهذه المجاوزة، فيما يشير برديائيف، واجبٌ نحو الله أكثر منها حقاً نحاول استرداده[١]. ويقدم لنا النص القرآني لقطةً عميقة الدلالة تكشف عن مدى تناغم العدالة مع القوة التي تضمر الحب، كما تكشف عن عمق قانون الوجود الذي تنتظم داخل فلكه الإرادة الأولى للروح الإنسانية مُنحلةً في إرادة أعلى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ(١٧٢)﴾ (الأعراف: ١٧٢).

ويقدم في لقطة أخرى صورةً طارفةً لتغلغل الله في السريرة الإنسانية، في مجرى الدم والأفكار والرغبة والألم، بما لا يدع مجالاً لانفصال الإنسان عن الله.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ(١٦)﴾ (ق: ١٦).

إن هاتين اللقطتين تثيران الدهشة والعجب حقاً، فهما تخطفان الإنسان إلى جزء لم يتعرف عليه في المشهد من قبل. كأن مكاناً مغلقاً بضباب كثيف، وبغتةً يأتي وميضٌ خافتٌ جداً من الضوء، من هناك، من وراء زمنٍ سحيق في البعد

---

(١) ماري مادلين دافي : معرفة الذات، ت / نسيم نصر، عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٦٧.

﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا(١)إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا(٢)﴾ (الإنسان: ١ – ٢).

وفي حديث قدسي رواه النبي الكريم ﷺ عن رب العزة **"كنت كنزاً مدفوناً في الحضرة العمائية فأحببت أن أعرف فخلقت العباد فبي عرفوني"**.

والإبتلاء الذي تعنيه الآية إذَنْ يكمن في صميم عملية التعرف التي يقوم بها الإنسان نحو الله. والله يريد نوعاً خاصاً من التعرف عليه : تَعَرُّفٌ ينبثق من الذات موضوع التعرف نفسها. وذلك لأن (**العالم ــ الكون**) كله ليس إلا إنكساراً لوجودها الذي كان موسوماً ــ في البدء ــ بالتوازي التام، بديمومة سكون أزليٍّ لا يبرح. إنه الكنز المدفون ــ بتعبر الذات عن نفسها ــ في حضرة العماء. وقد أدرك كثير من الصوفية ذلك عن طريق الحدس فكان النفّريُّ مثلاً يقول: " **إن الله في كل شيء كرائحة الثوب في الثوب**" وكان الحسين بن منصور الحلاج يقول "**أين أنت ؟ وأين مكانٌ لستَ فيه ؟**".. وهذا الحدس الذي كان يُظَنُّ من قبل أنه نقيض للعقل أصبح الآن (**ومنذ ظهور النتائج الفلسفية للفيزياء الكوانتية**) جوهر النظرة العلمية إلى الكون، فوجود المُشَاهد في التجربة يوجه نتائج التجربة ذاتها، وبدونه لا يكون للتجربة وجود أصلاً يقول "**جون ويلر**" إن المراقب لازم لخلق الكون لزوم الكون نفسه لــ (**تجلّي**) المراقب [(١)]. ويقول "**جان جيتون**" إن فعل المشاهدة ذاته وما يترتب عليه من الوعي، هما اللذان يرجحان الواقع ويحددانه أيضاً[(٢)]. ومعنى ذلك أن الله بوصفه مشاهداً لانبثاق الوجود منه أو من تفاعل أفكاره يريدنا أن نتعرف عليه على النحو الذي يتيح لنا الاتحاد بإرادته طوعاً، لا لأننا كما قد يُظنُّ جزءٌ آبقٌ منه، بل لأن ذلك الاختيار بين اختيارين هو الاختيار الوحيد الذي يضمن لنا حريتنا الحقيقية بمعنى أنه يجعلنا خارج "**مجال الضرورة**" وما نقد النص القرآني للإنسان سوى محاولة لتوجيه عقله نحو النقطة الصحيحة، تلك التي تقع وراء سِجْفِ المشهد الظاهري المُعَمَّي للواقع، والتي يستحيل على عقل

---

(١) روبرت م. أغروس، وجورج ن ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ت / كمال خلايلي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩، ص ٦٨.

(٢) الله والعلم (مرجع سابق)، ص ٩٧.

الإنسان أن يبلغها ما لم يقاوم وهمه الكؤود: وهم القدرة على سرقة العالم من الله والركون إلى نسيان الكل في الجزء ﴿ **بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ(٥)** ﴾ (القيامة: ٥)، و﴿ **كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى(٦)أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى(٧)** ﴾ (العلق: ٦، ٧)، و:﴿ **إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (٦)وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ(٧)** ﴾ (العاديات: ٦، ٧)، ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي كَبَدٍ(٤) أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ(٥)يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالا لُبَدًا(٦)أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ(٧)** ﴾ (البلد: ٤ — ٧)، و:﴿ **قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ(١٧)مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ(١٨)مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ(١٩)ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ(٢٠)ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ(٢١)ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ(٢٢)كَلا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ(٢٣)** ﴾ (عبس: ١٧ — ٢٣).

إن النص القرآني يعارض بانوراما الحركة الإنسانية في العالم ويدخل معها في حجاج طويل كي يؤسس لها رؤية جديدة. وتنبني هذه الرؤية على فهم الإنسان فهماً صحيحاً لدوره في الوجود وقدرته على أن يكون هو دون خداع لذاته. وفي هذه الكينونة الأصلية فقط يستطيع الإنسان أن يجد الله، وأن يمتلئ به، وأن يجاوز حياته العابرة وغاياته المؤقتة إلى غبطة الديمومة التي تعلو على كل نسبيٍّ وعارض.

*****

الفصل الخامس

مفتتحات النص: تجاوب مواقع الدلالة

الفصل الخامس
مفتتحات النصّ: تجاوب مواقع الدلالة

تكتسب بدايات الكلام أهميتها بوصفها انحرافاً عن صمت أو فراغ. وتُعَدُّ هذه البدايات تأسيساً لمتوالية من المعاني التي تعلن في اكتمالها الأخيرً ولادة نظام ما. وقد أطلق القدماء على بداية الكلام عدة مصطلحات منـــها : المطلــع، والافتتـــاح، والاستهلال، وقال حازم القرطاجني في كتابــه "منـــهاج البلغـــاء.." **واعتنـــوا باستفتاحات الفصول، واجتهدوا في أن يهيئوها بهيئات تحسن بهـــا مواقعهـــا في النفوس، وتوقظ نشاطها لتلقى ما يتبعها وما يتصل بها، وصـــدَّروها بالأقاويـــل الدالة على الهيئات التي من شأن النفوس أن تتهيأ بها عند الانفعالات والتأثرات لأمور سارة أو فاجعة أو شاجية بحسب ما يليق بغرض الكلام من ذلك** [١] ".

ولعلنا لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن المفتتح دليل الدلالة حيث تعني الدلالـــة ـــ كما يقول ويبستر ـــ ما هو متوارٍ وخفي ومضمر في شيئ ما وما يتميز عن معناه الظاهري.

وفي تأكيد "**حازم**" الفاعلية النفسية للتلقي ما يصل بين مصـــطلح "**الافتتـــاح**" والحركة الداخلية للمشاعر. وإذا كانت الدلالة ـــ تأسيساً على ويبســـتر ـــ هـــي الحركة الداخلية لعلاقات المعنى، فإن المفتتح هو دليلنا إلى هذه الحركة التي تتجاوب مع التيار الباطني للعاطفة وذلك لأن المفتتح حثٌ أوليٌّ للكلام على التوالد والتحول والاتصال والنمو.

ولا بد للمفتتحات المتشابهة التي تنتمي إلى مصدر واحد أن تكون على قدرٍ من التواشج أو الاتصال ولا بد لذلك التواشج أو الاتصال أن يمتلك تفسيراً. ووقوعنـــا على ذلك التفسير هو مقصدنا في هذا الفصل، إذ إنه يكشف عـــن "**تموضـــعات الوعي في تجانسها وفي تنوع رموزها**"[٢].

---

(١) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجـــة، ط٢، بيروت، ١٩٨١،ص ٢٩٦.

(٢) عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبـــة الشـــباب، القـــاهرة، ١٩٨٩، ص٨٤.

التجلي بعد الخفاء:

كان ابن قيم الجوزية يسمى افتتاح سور القرآن بالحروف المفـردة والمركبـة "**الابتداء الخفي**" و يسمي ما عدا ذلك "**الابتداء الجلي**".

ونحن إذا نظرنا إلى هذه الحروف بوصفها إشارات إلى مشار إليه لاستطعنا أن نرصد نسقاً دالاً من التواصل والتجاوب بين عناصر المشار إليه بعد كل إشارة موحَّدة. وتقوم العلاقة بين العناصر السابقة بكشف حقيقة موضوعٍ ما عبر دورةٍ كاملة مما يُعَمِّقُ إدراكنا بكيفية انتظام التنوعات المختلفة في كلية متجانسة أو يمنح مكوّنات صورة معينة مصداقها من خلال إبراز هذه المكوِّنات وترشيحها داخل فضاءات متعددة.

نقرأ:

١- ﴿الم(١)ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ(٢)﴾ (البقرة١، ٢).

٢- ﴿الم(١)اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ(٢)نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ(٣)مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ(٤)﴾

(آل عمران: ١-٤).

٣- ﴿الم(١)أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ(٢)﴾

(العنكبوت: ١-٢).

٤- ﴿الم(١)غُلِبَتِ الرُّومُ(٢)فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ(٣)فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ(٤)﴾

(الروم: ١-٤).

٥- ﴿الم(١)تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ(٢)هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ(٣)﴾

(لقمان: ١-٣).

٦- ﴿الم(١)تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ(٢)أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ(٣)﴾

(السجدة: ١-٣).

يتراسل مفهوم الكتاب عبر أربعة مفتتحات منطوياً على تأكيدين: نفي الشك عن مصدر الكتاب ومضمونه، واتصاف الكتاب بالحكمة والرحمة والهدى أو عطف هذه الصفات عليه. كما تنطوي هذه المفتتحات الأربعة أيضاً على الإشارة إلى ذلك الكتاب بوصفه وحدة كلية واحدة من ناحية، والإشارة إليه بوصفه كثرة متفرقة تنتظمها وحدة عليا من ناحية ثانية. لذلك فإن ما يبدو تكراراً، في قوله تعالى "**نزّل عليك الكتاب بالحق.. وأنزل الفرقان**" ليس — على الحقيقة — تكراراً، وإنما هو إشارة لماهية واحدة ذات مظهرين : فالمظهر الأول يتسم بالشمول فيما يتسم المظهر الثاني بالتجزؤ (**حيث الفرقان = آيات الكتاب مُفَرَّقة**). وعلى حين تكتسب الصيغة الوزنية "**فَعَّل**" (**نزّل**) دلالة التكثير (**مثل ضَرَبَ وضَرَّبَ وقَتَلَ وقَتَّلَ**) فإن الصيغة الوزنية "**أفعل**" (**أنزل**) تكتسب دلالة أخرى هي التوجُّهُ والقصدُ والتصريف* والمدهش حقاً في التعبير هو ذلك الجدل بين "**نَزَّلَ الكتاب**" و "**أنزل الفرقان**" حيث يقترن كل مُسَمَّى من المُسَمَّيين بضده الدلالي مما يحيل كُلاً منهما على الآخر ويُثْبتُ اندماجه فيه معاً. فالكتاب في وحدته وشموله يقترن بالتكثير (**نَزَّل**) والفرقان في تَكثيره وتفريقه يقترن بالتوجه، والقصد في شمولهما (**أنزل**) وبتصريف الأمر على وجه مُحَدَّد مُختَار.

بيد أن هذا "**الكتاب**" الذي تُفَصِّل أمره المفتتحات الأربعة سوف يكون أيضاً فرقاناً (**بمعنى الفصل والتمييز هذه المرة**) بين الرياء والإخلاص. ومن ثَمَّ فهو سبب للابتلاء والاختبار، شأنه في ذلك شأن الكتب السابقة "**أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون. ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين**". ومما لا شك فيه أن وشيجةً ما تنعقد في ذهننا بين هاتين الآيتين في مفتتح سورة "**العنكبوت**" وبين ما جاء في مفتتح سورة "**آل عمران**" : "**وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس**" حيث يقع السؤال التعجبي "**أحسب الناس**" على أهل القرآن والتوراة والإنجيل جميعاً، وحيث يكون

---

* أشار كثير من العلماء إلى أغراض مزيدات الأفعال ودلالة أوزان التصريف فمن ذلك أن صيغة "فاعل" دلالة على الإسهام والكثرة، وأن صيغة "تفعَّل" دلالة على المطاوعة، وأن صيغة "أفعوعل" دلالة على المبالغة.

"الهدى" قريناً "**للفتنة**" بغرض الكشف عن حقيقة الضمير والعلم بالصدق والكذب.

ويأتي دور "**النّبوءَة القريبة**"بوصفها مصداقاً لمترلة الكتاب من ناحية، وتثبيتاً ليقين المصدّق به من ناحية ثانية، "**وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين**" فكأنها (**أي النّبوءَة**) تتجاوب في رهانها على مستقبل ما يحدث مع دلالة الحسم في (**لا ريب**) ودلالة الدحض في (**أم يقولون افتراه بل هو الحق**).

ونقرأ:

١- ﴿**الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ(١)أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنذِرْ النَّاسَ وَبَشِّرْ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾

(يونس: ١، ٢).

٢- ﴿**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ(١)**﴾ (هود: ١).

٣- ﴿**الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ(١)إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(٢)**﴾

(يوسف: ١،٢).

٤- ﴿**الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ(١)**﴾ (إبراهيم: ١).

٥- ﴿**الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ(١)رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ(٢)**﴾ (الحجر: ١،٢).

سوف يتكرر التردد بين **قطبي** (**الوحدة**) و(**التجزؤ**) مرةً أخرى للكشف عن استراتيجية النص في الانفتاح على وعي الإنسان، فثمة ما يصل بين معنى الحكمة في "**تلك آيات الكتاب الحكيم**" ومعنى الإحكام في "**كتاب أحكمت آياته**" كما أن ثمة ما يصل بين معنى التفصيل في "**ثم فصلت من لدن حكيم خبير**" ومعنى الإبانة في "**تلك آيات الكتاب المبين**". وثمة ـــ أخيراً ـــ ما يصل بين التفصيل والإبانة وفعل القراءة ذاته في "**تلك آيات الكتاب وقرآن مبين**". ففعل القراءة ـــ على الحقيقة ـــ هو ما يُمَثِّلُ الفاعلية الأولى للتلقي. وهي فاعلية مزدوجة يُمَثِّلُ أحد طرفيها:

(الوحي ← النبي) فيما يُمَثِّلُ طرفها الآخر (النبي ← الناس). لذلك يأخذ هذا السؤال الاستنكاري موضعه في معرض الحجَاجِ بين النص والمعترضين عليه: "**أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أنَ أنذر الناس وبشر الذين أمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم**"، ويُخفي الاستنكار القرآني في ثناياه أسبابه ولكنه يوضحها في تجاوب المواقع الدلالية على هذا النحو:

لسان النص:

يقول تعالى: ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(٢)**﴾(يوسف: ٢) تلعب اللغة هنا دورها بوصفها وسيطاً بين النص، والعقل. ويكشف أسلوب الترجّي في "**لعلكم تعقلون**" عن أملٍ مبعثه التوق إلى قراءة أساسها الفهم والتأمل البصير حيث ترتبط "**أنزلناه**" فيما انطوت عليه من تدبيرٍ وتأثير بتفريق "**آيات الكتاب**" من جهة، ويرتبط هذا التفريق للآيات بفعل القراءة "**قرآناً عربياً**" من جهة ثانية.

ومادامت القراءة هي التلاوة والقرء هو الجمع والقرآن هو المصاحبة والمقارنة هي الموازنة فإن عمل العقل هنا لا ينفصل بحالٍ عن دأب القراءة، فهما توأم يتضافر عنصراه في الكشف عن لغة الحقيقة في لغة النص.

غائية إنزال النص:

يقول تعالى: ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾ (إبراهيم: ١)، وهنا تقترن دلالة التفريق في (**الإنزال**) بدلالة الكلية في الماهية (**الكتاب**) حيث تفضي بداهة النظر إلى مظهري "**الوحدة**" و"**التجزؤ**" في سياق واحد إلى إدراك الغاية الأخيرة من الفعل وهي الانتقال من غياب الرؤية (**الظلمات**) إلى حضورها (**النور**) بما يعنيه ذلك الحضور من السير في طريق الحق (**صراط العزيز الحميد**).

فضح اللاوعي:

يقول تعالى: ﴿ **رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ**﴾ (الحجر:٢).

تنمُّ "**ربما**" في إفادتها احتمال الوقوع ــ عن ذلك التوق الخفي الذي يتضافر الشك والكبرياء معاً في دفعه إلى الأعماق البعيدة؛ إلى الظل. بيد أن وعي النص هنا

يفضح لا وعي "**المُخَاطَب**" أو "**المرويّ عنه**" إذ يؤكد ذلك الشوق الفطري الكامن في الروح الإنسانية إلى كمالٍ متعالٍ لا متناه يُعَوِّض نقصَ الإنسان، ويسلم له الكائن النسبي المتناهي مقاليد وجوده كي يقاوم الوحدة والتعاسة والخسران في عالم ينحو سريعاً نحو الزوال. ولما كان اللاوعي نفسه مكاناً يفضح سره ــ كما يقول باشلار ــ لشدة ما يسهر عليه[1] فإن النص هنا لا يفضح إلا ذلك المفضوح مسبقاً. إنه ــ فقط ــ يؤكد التروع ويحركه من سكونه، ملامساً ذلك الوتر الشفيف من الندم والحسرة في اقترانهما بالفوات والمضيّ "**لو كانوا مسلمين**".

ونقرأ:

١- ﴿ **حم(١)تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ(٢)غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لا إِلَهَ إِلا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ(٣)** ﴾ (غافر: ١-٣).

٢- ﴿ **حم(١)تَنزِيلٌ مِنْ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(٢)كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(٣)بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ(٤)** ﴾ (فصلت: ١-٤).

٣- ﴿ **حم(١)وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ(٢)إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ(٤)** ﴾ (الزخرف: ١-٤).

٤- ﴿**حم(١)وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ(٢)إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ(٣) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ(٤)أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ(٥)** ﴾ (الدخان: ١-٥).

٥- ﴿ **حم(١)تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ(٢)إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ(٣)وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ(٤)** ﴾

(الجاثية: ١-٤).

٦- ﴿**حم(١) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ(٢) مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ(٣)**﴾ (الأحقاف: ١-٣).

يلح مفهوم الوحدة المُفَرَّقة (**الكتاب / القرآن**) بما ينطوي عليه من تميز مزدوج (**إحكام التفصيل، وتفصيل الإحكام**) على أمرين : فاعلية المرسل بما هو غائب

(١) العقلانية التطبيقية (مرجع سابق)، ص ١٣٣.

يشار إليه ببعض صفاته المحددة، أو متكلم يشير إلى ذاته، و(**زمان ـــ مكان**) هـــذه الفاعلية التي تجاوز خصوصية فعل "**التنزيـــل**" إلى جُمَّـــاعِ الإحكـــام والتفصـــيل الكونيين.

ولا يخفى هنا، بالطبع، هذا التناوب المقصود بين مفعـــولين مخـــتلفين (**الـــنص والعالم**) يمتلكان منطقا تكوينياً واحداً (**الوحدة / التجزيء**) متواتراً في شتى تجلياته مما يؤكد صدروهما عن مصدر واحد بعينه هو الله.

وإذا كان الله هو المثول المطلق لعلاقات القيم أي نموذج الوجود الشامل والمتعالي لها فإن (**العزة**) و(**الحكمة**) و(**العلم**) و(**الرحمة**) و(**السعة**) و(**القوة**) كما تصـــورها الآيات السابقة هي المحددات الستة التي تتوالى لتجعل من كل (**قول / فعل**) متعال علامةً دالةً في إحدى الرسالتين : النص أو العالم. وليست كل علامـــة (**البشـــرى والنذير والإجمال والإيضاح في الكتـــاب ـــ الســـماوات والأرض والإنســـان والكائنات التي تدب فوق البسيطة**) إلا تأكيداً طارفاً لإرادة جعلت من الزمـــان والمكان مهاداً مشتركاً للحركة بين عدمين. ويتصادى* الإيقاع المنبسط للصـــوت الجليل في"**إنا أنزلناه في ليلة مباركة**" مع الإيقاع القابض للصوت نفسه في "**وإليـــه المصير**" و "**بالحق وأجل مسمي**" ليعتورنا المشهد الزمني من طرفيه واصلاً بين لحظة الاختيار ولحظة الحافة.

بيد أن حكمة دقيقةً وفاصلة تمنحنا ـــ من خلال علوها على الوقائع ـــ مفتاحاً لتدرج المعرفة. إنها حكمة الله الذي يشاء لنا أن نربط دوماً بين الرســـالتين معـــاً، فنصل آيات القرآن بآيات العالم وآيات العالم بآيات القرآن في تـــراوحٍ دائـــب لا ينفضُّ، حيث أن كلاً منهما وسيطٌ يتكلم بينه وبيننا : ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ(٢)إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ(٣)وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّـــةٍ ءَايَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ(٤)**﴾ (الجاثية: ٢-٤).

فالعلامات الكونية الثابتة هنا سبيل إلى الإيمان الذي قد يعتـــوره الشـــك أمـــا العلاقات المتحولة التي تتعلق بأطوار الحياة البيولوجية وتنوعها في الكائنات الأكثـــر تطوراً فهي مرحلة أعلى يفضي سبر غورها إلى اليقين. إن تعقد الحياة هـــو تعقـــد

* التصادي هو تبادل الأصداء وتراسلها أو تجاوبها بين موقعين دلاليين

الوعي وتراكبه عبر ثراء فاحش في نظام المادة. وقد تساءل " غ. بوجدانوف" ذات مرة : لم تبدو الفراشة وبما لا يقاس أكثر انبناءً، أي تعقيداً في البناء وأشد نظماً من الحصاة رغم أن الحصاة والفراشة هما شيئ واحد تماماً على مستوى الجزئيات الأولية ؟ وكانت إجابته كالآتي: لأنها حية.. إن هذا المثل البسيط (**الحصاة والفراشة**) يسمح لنا بإدراك الفرق الجوهري الوحيد بين الجامد والحي: إن أحدهما بكل بساطة أغنى من الآخر بالمعلومات(١).

ومن المسلّم به إذن أن مثل هذا التغلغل العقلي في تكوين المادة وتفسير أسباب تحولاتها ليس متاحاً للجميع. ومن ثم فإن ذلك اليقين المنشود يظل متعلقاً بفئة أقل عدداً "**لقومٍ يوقنون**" فالقوم جماعة من الناس تجمعهم جامعة يقومون لها (**حيث الجامعة هنا هي نزوع البحث المتخصص في معرفة أو علم ما**) وذلك على النقيض من التكثير المعرَّف بالألف واللام في قوله (**للمؤمنين**).

النداء بوصفه مفتتحاً :

النداء نوع من الطلب. وهو يدخل في لغة الإرادة شأنه في ذلك شأن كل أسلوب إنشائي. ويشغل النداء الظاهر عشرة مواضع افتتاحية في النص القرآني. ويُمَثِّلُ ما يربو على ١٦% من مجموع المفتتحات الإنشائية في السور.

نقرأ:

١- ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا**﴾ (النساء:١).

٢- ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ(١)**﴾ (المائدة: ١).

٣- ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ(١)**﴾ (الحج: ١).

٤- ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعْ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا(١)**﴾ (الأحزاب: ١).

٥- ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ(١)**﴾ (الحجرات: ١).

---

(١) الله والعلم (مرجع سابق)، ص ٤٢، ٤٣.

٦- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ ﴾ (الممتحنة: ١).

٧- ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ ﴾ (الطلاق: ١)

٨- ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ(١) ﴾ (التحريم: ١)

٩- ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ(١)قُمْ اللَّيْلَ إِلا قَلِيلاً(٢)نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً(٣)أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً(٤) ﴾ (المزمل: ١-٤)

١٠- ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ(١)قُمْ فَأَنذِرْ(٢)وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ(٣)وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ(٤) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ(٥)وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ(٦)وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ(٧) ﴾ (المدثر: ١-٧).

تتدرج صورة (المُنادَى) من الخاص إلى العام على هذا النحو : النبي ـــ المؤمنون ـــ الناس، وتأخذ هذه المتوالية التنازلية : النبي ٥ ـــ المؤمنون ٣ ـــ الناس ٢. فالنداءُ إذَنْ في مفتتحات النص القرآني نداء للأقرب فالأبعد رغم المساواة في صيغة النداء التي تفيد البعيد: يا أيها.

ويتوزع النداءُ على أربعة محاور هي: التوجيه العام، والحكم التشريعي، والعتاب الشخصي، والحضُّ المخصوص. وذلك على النحو التالي:

المُنادَى	التوجيه العام	الحكم التشريعي	العتاب الشخصي	الحضُّ المخصوص
النبي	١	١	١	٢
المؤمنون	٠٠	١	٢	٠٠
الناس	٢	٠٠	٠٠	٠٠

إن ثمة قصداً في أن يكون النبي ﷺ نموذجاً جامعاً لمحاور العلاقة المختلفة بين الله والبشر في عمومهم. لذلك فقد كان محلاً للتوجيه العام وللحكم التشريعي وللعتاب الشخصي. وهكذا خاطبه الله في توجيهه العام من موقع الإله لا من موقع المربي فقال: **"يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين"**، وفعل مثل ذلك في حكمه التشريعي غير أنه انتقل حثيثاً من المخاطب المفرد إلى المخاطب الجمع لضمان

الشمول: **"يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلوقهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم"، فقدَّم الإله على المربي،** ولكنه أراد اقترانهما أيضاً لتأكيد غرض التقويم في كل حكم تشريعي. ولم يَحِدْ عن ذلك في العتاب الذي جاء مخففاً في صيغة السؤال: **"يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور رحيم".**

وعلى حين تتحد ماهية الطلب في مفتتحات التوجيه العام: **"يا أيها النبي اتق الله"** و**"يا أيها الناس اتقوا ربكم"**، فإن مُسمَّى المفعول يختلف فيتناسب عكسياً مع المُنادَى أو المُخاطَب. كأن الدلالة النفسية للأداء تكمن في الدنوِّ من البعيد (الناس ← ربكم) والتنائي عن القريب (النبي ← الله) بغرض الاستقطاب الشعوري لهؤلاء الذين لا تربطهم بالله معرفةٌ خاصةٌ ولا يصلهم به التزامٌ ما، فهم في أشدِّ الحاجة إلى مبادرة التعريف والتحبُّب. وذلك على عكس من جاوزت علاقته الخاصة بالله مراحلَ وقفت به في حقل النبوة فهو ليس في حاجة إلى هذا الترفُّق الأوليِّ أو إلى هذه الاستمالة الوجدانية.

وبين الإشارة الرقيقة إلى (**الذكرى**) والإشارة المشفقة إلى (**المصير**) يكتسب الطلب الإلهي (**اتقوا ربكم**) مصداقه وجدارته: **"الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها"** و**"إن زلزلة الساعة شيء عظيم"** ويتكامل **"حكم الإرادة المطلقة"** في الحكم التشريعي **"إن الله يحكم ما يريد"** مع اقتران دوري الإله والمربي في **"واتقوا الله ربكم"** فـ **"هدف الله تحقيق القيمة في العالم الزمني، وهو هدف فعال"**[١]. ويستقي حكم الإرادة المطلقة مبرراته من خبرة جمالية فريدة لا تتدخل فيها سلطة القوة بقدر ما تتدخل فيها سلطة المعرفة فـ **"كل النظام إذن نظام جمالي.. والنظام الخلقي مظاهر معينة له"**[٢] وهل تحريم الصيد في الإحرام أو إحصاء العدة إلا تموضعٌ ظاهرٌ للإحساس الجمالي في النسيج الذي تمثله مباشرة الواقع.

---

(١) الفرد نورث وايتهيد، العقيدة تتكون، ترجمة، وليم فرج حنا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥، ص ٩١.

(٢) العقيدة تتكون، ص ٩٤.

وهذا التحقيق نفسه للقيمة في العالم الزمني يجد وجهاً من وجوهه كذلك في مضمون العتاب الشخصي الذي يبادر به الله نحو الإنسان الذي ارتضى نظامه ومُثُلَهُ قال الله تعالى: **"يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك"**، و**"يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله"**، و**"يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق"** إن القيمة الأساسية في المعاتبات الثلاث واحدة وهي سابقية الاختيار الإلهي على ما عداه من اختيارات أو أهواء.

وكلما تحدد الاختيار الإنساني أكثر فأكثر في سياق النظام أو المُثل الإلهية صار الإنسان مطالباً بعكوف أشد انعطافاً على علاقته بالله، بانضواء أعمق قصداً، وخلوص أرهف إيقاعاً. ولا عجب أن يصير **"المنادى أو المُخاطَب"** حينئذ صفةً مترادفةً لا إسماً لأنه ـــ في هذه الحالة ـــ يكابدُ **"العُلُو"** فيخلع (**أو كأنه يخلع**) شروطه الواقعية المتأرجحة ليرتدي غلالةً من الممكن أو ثوباً من المجاز الذي يستر تحولاته، ويدخل في تعاقبات الامتثال المتناغمة سعياً إلى ذروة التماثل مع جوهر القيمة: **﴿ يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ(١)قُمِ اللَّيْلَ إِلا قَلِيلاً(٢)نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً(٣)أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْءَانَ تَرْتِيلاً(٤)﴾** (المزمل:١-٤).

و**﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ(١)قُمْ فَأَنذِرْ(٢)وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ(٣)وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ(٤)وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ(٥)وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ(٦)وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ(٧)﴾** (المدثر: ١-٧)

إن الحضَّ المخصوص هنا على هذا التوفُّر الدائب الفريد دعوة إلى الالتفات الكامل نحو طوفانِ وجودٍ يشغل الزمن من جميع أطرافه، ويسيطر بطبيعته الخاصة على شتى مظاهر الواقع. وهي دعوةٌ لا تجد ـــ في الحقيقة ـــ نموذجها المنشود إلا في شخصيتي النبي والمتصوف. ولكن لماذا كان النداء بصيغة البعيد هو شأن المفتتحات العشرة جميعاً رغم تفاوت مراتب المُنادى ؟ وإذا كان كلٌّ من الحكم التشريعي واللوم أو العتاب الشخصي يفترض مسافةً واسعةً يتعلق بها مقام المقال فما بال التوجيه العام أو الحضِّ المخصوص (**وهذا الأخير ـــ على وجه التحديد ـــ يوهم بشدة القرب**)؟. لكي نجيب عن هذا السؤال فلا بد أن نلحظ قانوناً مهيمناً في بنية النص القرآني هو: **تواتر النداء بصيغة القريب في كل الأحوال إذا كان المُنادي هو (الله)، وتواتر النداء بصيغة البعيد في كل الأحوال إذا كان المُنادى هو**

(الإنسان). وذلك رغم تفاوت المراتب الإنسانية نفسها في الحالين: حَالَيْ الإنسان (المُنادي) و(المنادَى) على حدٍّ سواء.

وتندرج تحت هذا القانون المهيمن مفتتحات النص القرآني وغيرها.

نقرأ: ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاقِيهِ(٦) ﴾ (الانشقاق: ٦).

و:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ(٢٨) ﴾ (التوبة: ٢٨).

و:﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا(١٧٤) ﴾ (النساء: ١٧٤).

وعلى الجانب الآخر نقرأ: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ(١٦) ﴾ (ص: ١٦).

و: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنْ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ(١٢٧) ﴾ (البقرة: ١٢٧)

و: ﴿ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا(٢)إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا(٣)قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا(٤)وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا(٥) ﴾(مريم:٢:٥)

و: ﴿ وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُو مِنْ دُونِكَ فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمْ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ(٨٦) ﴾ (النحل: ٨٦)

كأننا بالمتكلم في النص القرآني (الله) يروي دوماً للبعيد عن القريب. إنه يتحدث إلى الإنسان من مسافة شاهقة فيما يجعلُ هذا الإنسانُ يتحدث إليه من مسافة شديدة القرب. يرى اللهُ نفسه قريباً جداً من الإنسان فيما يرى الإنسان بعيداً عنه. هكذا تُحَدِّدُ لنا أسلوبيةُ النصِّ وعي الصورةِ بمنظورِ الرؤية بين الله والإنسان. وإذ تكشف لنا صيغة النداء عن ازدواجية زاوية النظر فهي تفضح شكل الرغبة. وإذا كان لهذا الالتباس أن يقول لنا شيئاً فهو يقول: إن المسافة وَهْمٌ، وإن انقسام الوعي الكلي أو انكسار التوازي التام هو ما صنع هذا الوهم. والوعي بهذه الحقيقة المهمة والانتباه لها مدخلٌ أساسيٌ لمجاوزة هذا المُشْكِلِ، وعبورِ كل التناقضات إلى المبدأ الثابتِ الذي يختفي وراءها.

ولعل انفراد المُنادَى موضوعِ الرغبة الإلهية بمفتتحات النص دون المُنادَى الموازي له (الله بوصفه موضوعاً للرغبة الإنسانية) لا يتعلّق بموقع المتكلم * مقدار تعلقه بمزيد من بذل الطاقة في اتجاه مجاوزةِ المنظورِ الثنائيِّ للرؤية عن طريق حَثِّ القاصي على الدُنُوِّ ودفعه إلى قطعِ المسافة الموهومة. وها نحن نقرأ : **"وناديناه من جانب الطور الأيمن وقرَّبناه نجياً"، و"وإلى ربك فارغب"، و"واسجد واقترب".**

القسم بوصفه مفتتحاً:

القسم جملة إنشائية غير طلبية لأن مدلولها يتحقق بمجرد النطق بها، فهي لا تستلزم مطلوباً ليس حاصلاً وقت الطلب. يشغل القسم ثلاثة وعشرين موضعاً افتتاحياً في النص القرآني أي نحو ٢٠% من مجموع مفتتحات السور كلها الخبري منها والإنشائي. وهو أسلوبٌ توكيديٌّ يتبوَّأ فيه **"المقسم عليه"** أو **"موضوع القسم"** مكانةً خاصةً لدى صاحب القسم فكأنه ليس موضعاً لشكّ.

نقرأ:

١ - **﴿ يس(١)وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ(٢)إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ(٣)عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ(٤)﴾** (يس: ١ - ٤)

٢ - **﴿ وَالصَّافَّاتِ صَفًّا(١)فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا(٢)فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا(٣)إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ(٤)﴾** (الصافات: ١-٤)

٣ - **﴿ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ(١)بَلْ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ(٢)﴾**(ص: ١-٢).

٤ - **﴿ حم(١)وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ(٢)إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(٣)وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ(٤)﴾** (الزخرف: ١-٤).

٥ - **﴿ حم(١)وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ(٢)إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ(٣)﴾** (الدخان: ١-٣).

---

* ومما يدل على ذلك اتحاد المتكلم بالمتكلّم عنه في كثير من المفتتحات مثل "الحمد لله رب العالمين" و "الله لا إله إلا هو الحي القيوم" و"الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور" و "الرحمن علم القرآن" و "تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير"... الخ

٦- ﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ(١)بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَـٰذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ(٢)﴾ (ق: ١-٢).

٧- ﴿ وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا(١)فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا(٢)فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا(٣)فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا(٤)إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ(٥)وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ(٦)﴾ (الذاريات: ١-٦).

٨- ﴿ وَالطُّورِ(١) وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ(٢) فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ(٣) وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ(٤) وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ(٥) وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ(٦) إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ(٧) مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ(٨)﴾ (الطور: ١-٨).

٩- ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى(١)مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى(٢)وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى(٣)﴾ (النجم: ١-٣).

١٠- ﴿ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ(١)مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ(٢)﴾(القلم: ١-٢).

١١- ﴿ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ(١)وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ(٢)أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ(٣)بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ(٤)﴾ (القيامة: ١-٤).

١٢- ﴿ وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا(١)فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا(٢)وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا(٣) فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا(٤)فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا(٥)عُذْرًا أَوْ نُذْرًا(٦)إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ(٧)﴾

(المرسلات: ١-٧).

١٣- ﴿ وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا(١)وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا(٢)وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا(٣)فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا(٤)فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا(٥)يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ(٦)تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ(٧)قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ(٨)أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ(٩)يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ(١٠)أَءِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً(١١)قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ(١٢)فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ(١٣) فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ(١٤)﴾ (النازعات: ١-١٤).

١٤- ﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ(١)وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ(٢)وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ(٣) قُتِلَ أَصْحَابُ الأُخْدُودِ(٤)النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ(٥)إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ(٦) وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ(٧)وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ(٨)الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(٩) إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ(١٠)﴾ (البروج: ١-١٠).

١٥- ﴿ وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ(١)وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ(٢)النَّجْمُ الثَّاقِبُ(٣)إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ(٤)﴾ (الطارق: ١-٤).

١٦- ﴿ وَالْفَجْرِ(١)وَلَيَالٍ عَشْرٍ(٢)وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ(٣)وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ(٤)هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ(٥)أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ(٦)﴾ (الفجر: ١-٦).

١٧- ﴿لا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ(١)وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ(٢)وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ(٣)لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي كَبَدٍ(٤)﴾ (البلد: ١-٤)

١٨- ﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا(١)وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاهَا(٢)وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاهَا(٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا(٤)وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا(٥)وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا(٦)وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧)فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا(٨)قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا(٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠)كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا(١١)إِذْ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا(١٢)فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا(١٣) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا(١٤)﴾(الشمس: ١-١٤).

١٩- ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى(١)وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى(٢)وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنثَى(٣)إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى(٤)﴾ (الليل: ١-٤).

٢٠- ﴿ وَالضُّحَى(١)وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى(٢)مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى(٣) وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنْ الأُولَى(٤) وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى(٥)﴾ (الضحى: ١-٥).

٢١- ﴿ وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ(١)وَطُورِ سِينِينَ(٢)وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ(٣)لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ(٤)ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ(٥)﴾ (التين: ١-٥).

٢٢- ﴿ وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا(١)فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا(٢)فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا(٣) فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا (٤)فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا(٥)إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ(٦)وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ (٧)وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ(٨)﴾ (العاديات: ١-٨).

٢٣- ﴿ وَالْعَصْرِ(١)إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ(٢)﴾ (العصر: ١-٢).

وإذا عَنَّ لنا أن نرسم جدولاً وصفياً للـ **"مقسم عليه"** وأن نصنِّفَ من خلاله حقول الدلالة المتوفِّرة من أجل التعرفِ الحصريِّ على الظاهرة فسوف يكون لدينا هذا الشكل:

الحقل الزمني	الحقل المكاني	الحقل الطبيعي والكوني	الحقل الثقافي	الحقل الإلهي	الحقل الإنساني	ممكنات التأويل حقل (الأسماء ـ الصفات)
الفجر	البلد	النجم	القرآن	الخلق والتقدير	الوالد	الصافات
النهار	البيت المعمور	التين	الكتاب	الوعد	الولد	الزاجرات
الليل	الطور	الزيتون	القلم	الشهود	الذكر	التاليات
الضحى	البحر	البروج			الأنثى	الذاريات
العصر	السماء				النفس	الحاملات
	الأرض					الجاريات
يوم القيامة						المقسمات
الليالي العشر						المرسلات
						العاصفات
						الناشرات
						الفارقات
						الملقيات
						النازعات
						الناشطات
						السابحات
						السابقات
						المدبرات
						العاديات
						الموريات
						المغيرات

تدور حركة القسم عدة دورات ما بين الزمني والمكاني، الطبيعي والثقافي، الإلهي والإنساني، المحدد والمفتوح على التأويل.

القسم إذَنْ حركة كونية سادرة في كل اتجاه: الوعد والإنسان والله والرسول والكتاب مواضع الجواب المردودة على هذه الحركة. كأن الواقع وما فوق الواقع معاً والحضور والغياب كليهما، وحدة دلالية عليا تنبثق منها الدوالُ وتتراصفُ كي تشير إلى الحقيقة في مظاهرها المختلفة. ويعمل جواب القسم المحذوف أحياناً على جعل الواقع نفسه ما ورائياً وإسقاط الغياب على الحضور. وهذه المنطقة المُظَلَّلة هي منطقة التوقعات والإيماءات والهجس حيث تُخْتَصَرُ الرؤيا في إرهاص الكلمات وفى نزوعها المتوفز إلى الإفصاح عما صار كمونه أدلَّ عليه من انكشافه.

ويلعب نَوَسانُ الكلام بين (**الأسماء — الصفات**) المفتوحة على تعدد المعنى من جهة وبين دُوارِ الإيقاعات الدوَّامية التي تأخذ في الاتساع حتى التلاشي بادئةً من مركز "**المفعول المطلق**" الذي حُذفَ فعله من جهة ثانية(**صفاً — زجراً — ذرواً — عصفاً — نشراً — فرقاً — نشطاً — سبحاً — سبقاً**) يلعب هذا النوسان دوراً مدهشاً في إشباع حالة الفعلية التي تطوِّق المسافة الفاصلة بين القسم والجواب، حدَّ أن تصبح رمزية القوة التعزيمية ذاتها استدعاءً وشيكاً لعين وجود الماهيات والأشياء: الله أو الإنسان أو الوعد أو القيامة أو الخسران أو الذكرى ....الخ.

****

ما الذي يفترضه القَسَم؟ إنه يفترض حقيقةً مُعَرَّضَةً للرِيَب؛ لقوة الشك أو نزوع التكذيب. وهذه الحقيقة هي موضوع "**جواب القسم**" ولكي تؤكد الحقيقة مصداقها وتتخطَّى كل إمكانية للادّعاء فلابد أن تجد صداها البعيد في "**المُقْسَم عليه**"، وأن يرتبط مضمونها بمضمونه على وجه من الوجوه، بل لا بد أن يصبح هذا "**المقسم عليه**" دليلاً عليها بمعنى من المعاني. فكيف يكون ذلك ؟.

تحيل النبوة مصداقها إلى حكمة المقروء الذي يلهج به لسانها (**القرآن الحكيم**) فيما يحيلها هذا المقروء إلى نهج واضح القصد في التعامل مع الوجود (**صراط مستقيم**). ويُمَثِّلُ هذا المقروء بما سيملك من قوة الشيوع (**ذي الذكر**) وبما فيه من عبرة ومَثَلٍ نداءً بليغاً للعقل (**لعلكم تعقلون**). وسوف تحفظه السطور فيما بعد

(**الكتاب المبين**) كما يحفظ العقل مدركاته فيكون هذا الحفظ علةً للعُلوّ "**وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم**" أو يكون العُلُوُّ علةً له.

بيد أن هذا المنطق الداخلي المتبادل بين (**القرآن/الكتاب**) والعالم الذي تترع وقائعه إلى بناء نموذجٍ للقيم لن يبرح موضع اختلاف ودهشة "**بل الذين كفروا في عزة وشقاق**" و"**بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب**". لماذا ؟ لأن حساسية الكشف عن هذا المنطق تقتضي ـــ عند النظر العادي ـــ شكلاً من أشكال التميز والاستثناء الذي لا تُناطُ به الحالة البشرية. فهل يمكن أن يختار الله سبحانه وسيطاً إنسانياً يحمل صوت تحذيره وإغرائه؟. هل يمكن أن تهب هذه الذات الإلهية العقل الإنساني مفتاح فهمها؟. هل يمكن أن تُلَقّنَ لساناً حكمتها؟. وهل للوسائط الكونية كلها (**الجبل ـــ السماء المرفوعة كالسقف ـــ البحر الملآن عن آخره**) بما تنطوي عليه من حركة وثبات، ومن فراغ وامتلاء، ومن توازن وتحول أن تكون مدعاةً لنُذُرها إذا غيِّرت ـــ قليلاً أو كثيراً ـــ من حسابها وتقديرها ؟ "**إن عذاب ربك لواقع**". **ألا** يرهص انقلابٌ كونيٌ ما، في لحظة ما، بأن المادة التي تقبل التشتُّتَ والانحلالَ هي نفسها المادة التي تقبل التنظيم وإعادة التشكيل، وأن كل الهباءات التي كانت وسوف تكون ما هي إلا موضوعٌ من موضوعات الإرادة والوعي "**أيحسب الإنسان ألّن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوِّي بنانه**"؟

ولا غرو أن تُعَدَّ "**المراجعة**" بما تنمُّ عنه من توتر بين العقل المتأمل ومظهر العالم، بين الرغبة والقيمة، وبين الضرورة والإمكان، مبادرةً إنسانيةً فريدةً نحو مجاوزة النقص البشري "**ولا أقسم بالنفس اللوامة**". **إنها "مونودراما"** الإنسان الحي الذي يحرص وعيه على التجاوب مع قوانين الكلية الكونية فيه، مدركاً أن الحدود نفسها هي التي تهبه حرية انطلاقه وسر اختياره، شأنه في ذلك شأن الناموس الفلكي الذي يكشف عبر البعد والمسافة عن حركة المدار "**والسماء والطارق، وما أدراك ما الطارق، النجم الثاقب، إن كل نفس لما عليها حافظ**".

كأن ثمة مجازاً يجمع، في رهافته، بين الأضداد الظاهرة ليوحِّدَ ـــ في تيار باطني دائب ـــ بين مسلكها "**والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى، وما خلق الذكر**

والأنثى"، وهو إذ يفعل ذلك فإنما يشي عن طريق اجتماعها واتحادهـا، بتنوعهـا واختلافها "**إن سعيكم لشتّى**".

بيد أن اتصال الأشياء وانفصالها، وانقطاعها وتعاقبها، مشهدٌ يرمـي إلى مـا ورائه: إلى هذه الديمومة المتدفقة التي تعزل نفسها مؤقتاً عن دوافع الاندماج، ولكنها ــ أبداً ــ لا تعزل نفسها عن إرادة التوجيه: ﴿ **وَالضُّحَى(١) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (٢) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى(٣)**﴾. الديمومة كينونة عليا تختفي أحياناً ــ خلف المكان الذي اختارته في قلب العالم لتشهد نفسها على فعلها النقيض.

﴿ **وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ(١)وَطُورِ سِينِينَ(٢)وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ(٣)لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ(٤)ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ(٥)**﴾ ولولا هذا الفعل النقيض (**الإبدال والتحول**) لما تأكدت صورتها الأصلية بوصفها كمالاً لا يعتريه التغير ــ بوصفها كلية زمانية لا تتجزأ. ومن ثَمَّ فهي ليست رهينة الخسران "**والعصر إن الإنسان لفي خسر**". الإنسان فقط هو رهين الخسران. ولكن رهانه على الأبدية والسعادة يظل وقفاً على استجابته للنداء التالي:

"**قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها**".

*****

تنهل مفتتحات القسم إذَنْ من نبع التكامل الرؤيوي بقدر ما تنهل من نبع التأثير الانفعالي، ووهج الإيحاء. إنها تعزف لحناً مترعاً بأمشاج الواضح والخفي في آن. وهي تبلغ ذروة فاعليتها من خلال هذا المزج المدهش، فهي تَبُثُّ في فضاء النص القرآني حزمتين من الأشعة النفّاذة وتومئ إلى صورة الحقيقة في مرايا (**الكوني/ الإلهي/الإنساني**)، وقد تعيد ترتيب عناصر تلك الصورة وفقاً لوقائع دالة في الزمن والمكان.

تمثل مفتتحات القَسَم تَخطّياً لحافة الصمت بكلام يجسد حجم اليقين، ويصهر المألوف والغريب معاً في سبيكة صلبة تحطم القشرة الخارجية للسؤال المُرْتاب لتُعَرِّيه ثم تواجهه بالإجابة، وهي ــ أيضاً ــ إنتاجٌ جديدٌ للعلاقات والارتباطات التي تتوزَّعُ عناصر الوجود على مستويات مختلفة، وخلقٌ للتجاوبات الحاضرة المفقودة بين الإنسان والعالم والفكرة والزمن.

*****

الفصل السادس

النص والمجاز: بلاغة الرؤيا

الفصل السادس
النص والمجاز: بلاغة الرؤيا

ينطوي المجاز في طيه على شيئ أكبر من إثارة الخيال أو خَلْقِ ارتباطاتٍ جديدة، فهو يحمل في أحشائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها.

و"**المجاز**" في أصل اللغة ـــ المَعْبَر، ومجازة النهر جسره، كأن المجاز معبر أو جسر ينتقل بنا من ضفة إلى ضفة أخرى. وإذا كانت "**المواضعة الدلالية**" للشيء بمثابة رؤيتنا لهذا الشيء، فإن تحطيم هذه المواضعة فعلٌ يجاوز الرؤية إلى الرؤيا. المجاز ـــ إذن ـــ مَعْبَرٌ إلى حيث نرى من داخلنا. وهو بذلك ليس ضداً للحقيقة أو مقابلاً لها بل هو رمزها الأصيل الذي يكشف عن بُعْدَيْها.

يقول "**بول ريكور**": ثمة ازدواج للمعنى يكشف عنه الرمز الذي ينتظم مجال الدلالة متبوعاً ـ في رمزيته ـــ مركز الوجود، موصولاً بمقال يشق مداه على شكل رؤيا أو رجع(١).

و(**الصراط المستقيم**) هو أولى مجازات النص القرآني، ولعله أكثرها تكراراً، بل وأشدها لَفْتاً لتشابهه الواضح مع معنى المجاز نفسه*؛ فالصراط ـــ في أصل اللغة ـــ اسم للطريق والطريق معبر من مكان إلى مكان أو مجازٌ يجوزه الإنسان؛ و"**جاز الموضع، وبه**" سار فيه وقطعه.

و(**الصراط المستقيم**) هنا هو الدين فيما يقول "**الشريف الرضي**" **لأن "الدين مؤدٍّ إلى استيجاب الثواب واستدفاع العقاب فهو كالنهج المسلوك إلى فطنة النجاة والسلامة ودار الأمن والإقامة(٢)** ".

يتجسد المعنوي محسوساً إذ تصبح العقيدة طريقاً لا التواء فيه، يجوزه الماشي دون أن يحيد لأنه مُمَهَّدٌ على امتداده دون انحناء. وتستمدُّ الصورة الاستعارية قوة تأثيرها من استدعائها للصورة الضدّ: صورة التائه في انعطافات طريقٍ متعرِّجٍ شديد

---

(1) Paul Ricoeur, The conflict of interpretation, North weston, university, 1974, p67

* ورد هذا المجاز في النص القرآني نحو ٣٥ مرة في ٢٣ سورة.

(٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٧.

التغيُّر، لا يصل إلى منتهى ولا يريم. إننا هنا أمام رمزية الحقيقة التي تكشف عن معنى مزدوج يصل بين القيمة ومكانية الحركة ولسنا أمام الواقع بل أمام الرؤيا. وحيث تجد الاستعارة مراحلها نكون قد بلغنا حدّاً من التمثيل النفسي لفكرة تلحُّ علينا أثناء عَسْفِ اليقظة الخارجية. نحن الآن نقف وراء الأثر الظاهر ونفتح أعيننا على الأعماق: نعايش رحلةً أو سفراً ونرى مسلكاً نخطو معه إلى منزل القصد؛ مسلكاً نختاره إذ نظن فيه النفاذ والاستواء. الوصول هو اليقين الوحيد. ولكن جزءاً من تعرُّفنا على وشاكة الوصول يكمن في إرهاص العلامات؛ تلك الشجرة أو ذلك البيت، هذه الطمأنينة التي تتحقق في انفراج المسافة عن بروزٍ حيّ.

هذا المناطُ من التداعي في تضامنات المجاز هو ما يجعل منه فعلاً متعدِّياً يخترق تحديدات الواقع الظاهرية التي تعمل على العزل وتأكيد الاختصاص إلى براح الرؤيا حيث يعاد توزيع العلاقات والتجاوبات في ضوءٍ جديد. وهذا الاندفاع بعيداً عن آلية الرؤية العادية دُنُوٌّ حثيثٌ من فاعلية المطلق التي تختفي عبرها تعارضات الأشياء وانقساماتها؛ فالطبيعي والإنساني والمعنوي والمحسوس والزمني والمكاني ثنائيات تجاوز ضديتها الظاهرة لتندمج في وحدة يشفُّ تجانسها عن كلية الحقيقة الأصلية. إنها اليقظة الداخلية إذَنْ لفعل التَعَرُّف. وإحدى نتائج الفعل الاستعاري -في كشفه الجزئي عن كلية الحقيقة- هي نفي اغتراب الإنسان عن بقية الموجودات، فالاستعارة تعكس- عبر نموذج الإحلال- الاستجابات المشتركة لطبيعة كلية واحدة تقف وراء الاختلاف الظاهر للطبائع وهو المنطق نفسه الذي يعمل وفقاً له كل من الشعر والأسطورة.

ولعل في تعبير **"فيكو"** عن ا لمجاز بـ**"اللغة الأصلية"** ما يفضح هذا المنحى في لا شعور اللغة؛ فاللغة الأولى كانت أكثر مجازية لأنها كانت أقرب عهداً بالمطلق. وهي تُمَثّلُ في أركيولوجيا اللغة التي عرفناها فيما بعد طبقةً قارّةً عميقة البعد تحتفظ في طَيِّها بالمكتسبات الإنسانية القديمة. يقول تعالى:

﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ (هود: ٤٤).

ويقول: **﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ(٦)﴾** (الرحمن: ٦).

ويقول: **﴿ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتًا(١٧)﴾** (نوح: ١٧).

ويقول: ﴿لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ(٨٨)﴾ (الحجر: ٨٨)

ويقول: ﴿ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ(١٨)﴾ (التكوير: ١٨)

إن الوجود هنا يتحلُّ بعضه في بعض. تصير الشجرة إنساناً ويصير الإنسان نباتاً أو طائراً؛ يُعيرُ الإنسان وعيه للطبيعة الكونية (**اليابس والنجوم والسحاب والزرع**) ودبيب روحه للوقت (**الصبح الذي يتنفس**) فيما تعيره الطبيعة تكوينها (**النَّبْتَ**) ومخلوقات الطبيعة حركتها (**حركة الجناح**) بل إن الطبيعة والإنسان كليهما تذوبان في ذات المطلق إذ تحينُ اللحظة المؤجَّلة فتتمُّ نهايةُ الدورة عن أولها:

﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِه﴾ (الزمر: ٦٧).

و﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ(٤٢)﴾* (القلم: ٤٢)

تُمَثِّلُ كل استعارة إذَنْ في سياق "رؤيا النص" افتتاناً بالانحراف عن لغة العين الواقعية الواصفة. إنها مجاوزةٌ للحياد البارد الذي يجعل من الأشياء في ذاتها هدفاً للرصد والتعيين والمقاربة. فبالبصر تستبدل البصيرة التي تكشفُ وتُضيء. والصورة تنفذ إلى الأثر الذي تخلقه الأشياء على صفحة العقل المنفعل بها، وتمتد إلى إدراك تفاعلها مع بعضها البعض. ومن ثَمَّ فهي تثير ـــ بتأليفها المختلفات ـــ وشائج كامنة تحت السطح الأملس للعلاقات واحدة البعد. ولا يكشف المجاز فقط عن الصلات الإيجابية المتناغمة بين العناصر الجزئية داخل فَلَك الحقيقة الكلية ولكنه يكشف كذلك عن الصلات السالبة بينها ليقع على الوجه الآخر من رمزية الرؤيا.

---

*أخرج البخاري في صحيحه قال حدثنا آدم، حدثنا الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد رضي الله عنه قال سمعت النبي ﷺ يقول: يكشف ربنا عن ساقه فيسجد كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، جـ٨، ص٦٦٣، حديث٤٩١٩.

يقول تعالى:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ(١٨)﴾ (إبراهيم: ١٨)

ويقول: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (٣٩)أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ(٤٠)﴾ (النور: ٣٩-٤٠).

ويقول: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٤١)﴾ (المؤمنون: ٤١).

ويقول: ﴿فما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ(٢٩)﴾(الدخان: ٢٩).

ويقول: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ(٤٣)﴾

(إبراهيم: ٤٣).

كأن المجازَ يستبطنُ جدليةَ الفعلِ في طرفيها فيكشف عن الوجه الآخر في كلية الحقيقة: الصراع والصيرورة، فلكي يعود الوجود إلى تناغم الأصل لابد أن يعيش حركة النفي، لابد أن يحترق بالنار ويتطهر بالماء لكي لا يبقى شيئ ينالُ من جوهره فبدون الرماد الذي تذروه الريح، والغثاء الذي يجرفه السيل لا يُصَحِّحُ الوجود انكساره ولا يرجع إلى تمام توازيه الأصليّ.

يقول هيرقليطس في شذراته **"القوس يسمى الحياة ولكن عمله هو الموت"**[1]. وفى إدراك ذلك يشرق حَدْسُ المجاز وتتأكد قوة استبصاره؛ فالمجاز يقول لنا إن الحقيقة الواحدة متعددة، وإن الصراع الذي ينهض في قلب هذا التعدد يسعى — من خلال الشيء ونقيضه معاً — إلى استعادة التناغم القديم ككل.

(١) هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ت / مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص٩٣.

إن (**الإبدال**) و(**التوحيد**) و(**التكافؤ**) و(**النيابة**) في عمل (**الاستعارة**) و(**التشبيه البليغ**) و(**التشبيه**) و(**المجاز المرسل**) آليّاتٌ تجعل من المجاز نموذجاً لتفكيك الواقع المألوف للوعي وإعادة تركيبه من جديد وفقاً لمنطق آخر، وهذا المنطق هو منطق الرؤيا التي تنجز ــ عبر حيوية تنويعاتها ــ هدفين أصليين: خلق العوالم المحتملة، ورؤية ما ليس مرئيّاً في وقائع الأشياء والوجود. وقد يحقق المجاز بوصفه رؤيا هدفاً ثالثاً (**وإن لم يكن ذلك رهناً بالمجاز وحده**) هو التنبُّوء بالآتي أو المصير. نقرأ مثلاً:

﴿ **يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ(٤)وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ(٥)** ﴾

(القارعة: ٤،٥).

و: ﴿ **وَحُورٌ عِينٌ(٢٢)كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ(٢٣)جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ(٢٤)** ﴾ (الواقعة: ٢٢ - ٢٤). و: ﴿ **يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ(٣٠)** ﴾ (ق: ٣٠).

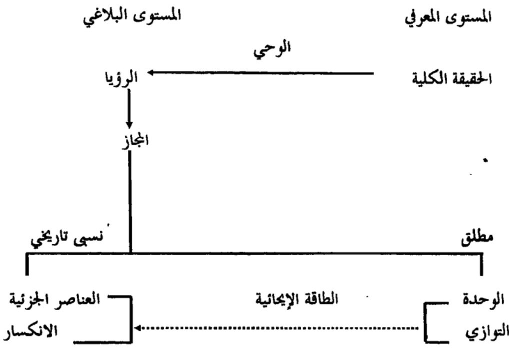
ولعل النص القرآني نفسه قد أكّد شيئين لافتين عند حديثه الموحي عن (**رحلة المعراج**) المشهورة بوصفها اختراقاً لسقف الواقع، زمانه ومكانه، ومعبراً إلى مشهد التحقّق الشخصيِّ من الوجود المطلق: الأول هو وقوع الرؤيا موقع الحقيقة، والثاني هو ارتباط هذه الرؤيا الموقنة بفاعلية الداخل وبكلية الحقيقة قدر ارتباط الرؤية بحدود الخارج وبتعدد الحقيقة الكلية نفسها.

يقول تعالى: ﴿**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى(١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى(١١)**﴾ (النجم: ١٠-١١). ويشير اقتران "**المحذوف**" بـ "**الضمير العائد عليه**" في "**عبده**" إلى خفاء ذلك الفاعل الذي يُمَثِّلُ جوهر الحقيقة الكلية ووراء سر كلمته "**ما أوحى**" فيما تشير الاستعارة في "**ما كذب الفؤاد ما رأى**" إلى وقوع الرؤيا موقع الحقيقة من جهة "**ما كَذَبَ**" وارتباطها بفاعلية الداخل "**الفؤاد**" من جهة ثانية. وتجد كلية الحقيقة صداها في الرمز الوارف للامتداد والاكتمال النهائيين "**سدرة المنتهى**" إذ يقول تعالى:

﴿**وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى(١٣)عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى(١٤)عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى(١٥)إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى(١٦)**﴾ (النجم: ١٣-١٦).

بعد ذلك يحدث الانتقال الدال من رؤيا الفؤاد إلى رؤية البصر حيث يرادف عدم الزيغ والطغيان قوة التحديد والتعيين "**مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى(١٧)**" (النجم:١٧)، وينم "**التكثير**" في اقترانه بـ "**الإضافة**" عن تعدد الحقيقة الكلية في مظهرها المباشر "**لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى(١٨)**" (النجم:١٨).

ولما كانت سلطة الإعلام الخفي تجد رمزها الضافي في (**الوحي = الروح الأمين = جبريل**)، وتعمل وسيطاً بين الحقيقة الكلية ورؤيا الرائي"**علّمه شديد القوى**"، فإن بوسعنا نقل هذه العلاقة من مستواها المعرفي إلى المستوى البلاغي فنزعم أن الطاقة الإيحائية في المجاز تنبع دوماً من درجة انكشاف الوحدة عبر عناصرها الجزئية أو قوة إسقاط محور التوازي على محور الانكسار.



ومما لاشك فيه أن عمق التضاد أو شدة الانكسار في مجاز ما يؤكد على نحو أوسع صورتي (**الوحدة**) و (**التوازي**) الأصليين؛ فبقدر ما تتباعد المسافة بين طرفي المجاز تدنو المسافة بين هذين الطرفين مجتمعين وبين كينونة الحقيقة الكلية أو المطلق.

وقد وقع الفكر الصوفي على كنزه الباهر في ازدواج المعنى الذي يكشف عنه المجاز بين المطلق والتاريخي فصار النصُّ الصوفيُّ في أغلبه استعارةً ورؤيا معاً. وعلى حين مَثَّلَ النصُّ القرآنيُّ كله "**استعارةً مُوَسَّعَةً**" عن التوتُّر الدائب بين الله والإنسان (**لذلك لم تبلغ المجازات الجزئية التي تتضمنها متواليات النص، في أحيان كثيرة،**

حَدَّ الاستعارة التي تنهض على الإبدال مما يعني الاحتفاظ بتراوح المسافة بين الواحد والمتعدد) فقد مَثَّلَ النصُّ الصوفيُّ ـــ في مُجْمَلِ تجلياته ـــ **"استعارةً مُوَسَّعَةً"** عن انتفاء التوتر والمسافة، وانحلال المتعدد في الواحد، والنسبي التاريخيِّ في المطلق. لقد كان النصُّ القرآني مناطاً للكشف عن تقاطعات الرؤيا فيما كان النصُّ الصوفيُّ مناطاً للكشف عن تطابقاتها، وكأنه بذلك يحقق الهدف الأخير من تفنيد النص القرآني للحالة البشرية.

نقرأ: **"ذهبت فضربت خيمتي محاذاة العرش" (أبو يزيد البسطامي).**

"أنا النقطة التي تحت الباء". (أبو بكر الشبلي).

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائنُ فما ثَمَّ موصولٍ وما ثَمَّ بائنُ"

(محي الدين بن عربي).

"ها أنذا قد فنيت. قال كذلك منحتك البقاء"

حين ترى نفسك عدماً أهبك وجوداً لا يُتَصَوَّر" (فريد الدين العطار).

إن **"الاستعارة ـــ الرؤيا"** هنا تحقق بضربة واحدة ما قبل لحظة البداية، وتختزل شوق الإنسان إلى الانفلات من وجوده الضرورة إلى فعل الحرية الكامل دون نقصان.

تشي الرؤيا القرآنية كذلك بكونها رؤيا متدرجة ذات سطوح متعددة ومستويات متباينة، فهي تصعد من **"الصراط المستقيم"** إلى **"سدرة المنتهى"** وقد وجدت الرؤيا الصوفية أن عليها أن تبدأ مما انتهى إليه مجازُ النص القرآني فأسست مجازها امتداداً أفقياً واحداً للموقف الأخير في **(معراج الكينونة)** ومن ثَـمَّ فهي تنويعاتٌ على آخر نغمة توقَّفَ عندها لحن المجاز القرآني.

إن إيقاع الانفصالٍ هو حَتْمُ وجودنا ووجود العالم في آن. إنه مظهر الوجود التاريخي وقدر الأشياء. ثمة دورة كاملة لا بد أن تتم. وبدون هذه الدورة لن يرجع التاريخ إلى المطلق ولن يلتئم به مرة أخرى. وقد سَمَّى الله سبحانه الموت، والبعث والحساب رجوعاً فقال:

﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ(٢)أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ(٣) ﴾ (ق: ٢-٣).

﴿ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ(٨)﴾ (الطارق: ٨).

ولا بد أن نلحظ هنا تلك الدلالة المزدوجة في كلمة "**الرجع**" حيث يرتبط الرجوع في تداعياته برجع الصوت: أي صداه، كما لو كان انتفاء الوجود التاريخي للإنسان يعني عودة الصوت ثانيةً على هيئة الصدى.

أيضاً: ﴿ إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى(٨)﴾ (العلق: ٨).

﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ(٨٣)﴾ (آل عمران: ٨٣).

﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ(٤٦)﴾ (البقرة: ٤٦).

﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ(٥٥)﴾(آل عمران:٥٥).

﴿ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ(١٠٨)﴾ (الأنعام: ١٠٨).

وربما رَمَزَ النصُّ إلى الوجود التاريخي للإنسان في أحواله المتعددة بـ (**الطبق**) أي الغطاء فجاءت صورة التحولاتِ المُتَضَمَّنة داخل حيواتنا الفردية على هذا النحو:

﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ(١٩)﴾ (الإنشقاق: ١٩).

هكذا تجسد الاستعارة صيرورتنا الشخصية: سلسلة من العتمات المتراكبة التي تفضح انفصالنا وتصفه بكونه نقيض الديمومة الثابتة للكل.

تُرى ماذا تُخْفي هذه الأطباق؟. لابد أنها تُخْفي الوحدةَ وراء التعدد والمطلقَ وراء النسبيّ. إنها تخفي "**ونفخت فيه من روحي**" * تلك الروح التي استعار لها ابن سينا من قبل صورة "**الحمامة**" فقال:

---

* يقول تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ(٢٨)) (الحجر:٢٨).

ويقول:(ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ (٩)) (السجدة:٩).

هبطت إليك من المحل الأرفعِ ورقاءُ ذات تَعَزُّز وتَمَنُّعِ

إنها حركة سريعة نحو الانفصال عن الكينونة الأصلية. ولذلك فهي تكاد تكون حركة مُرْغَمَة. وهذا الإرغام ينطوي على صورة "الرَّغام" أي التراب الذي مَثَّلَ مادة التشكيل الأولى للحياة البشرية كما يقول لنا النص: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ(٥)** ﴾ (الحج: ٥). الحياة البشرية إذن انفلاتٌ مُرْغَم. ولأنها كذلك فهي تقف دائماً على أهبة الرجوع. ولعل المفارقة المدهشة التي تأسست بعد ذلك بفعل "الزمنية" أو "التاريخ" هي ما يلي:

غربة الوجود الإنساني عن نفسه ←——— نزوع الرجوع

رغبة الوجود الإنساني في نفسه ←——— نزوع الابتعاد

والوجود الزمني أو التاريخي ـــ وفقاً لذلك ـــ هو المظهر الدائب للصراع العنيف بين (**غربته عن نفسه**) و(**رغبته في نفسه**).

وما نزوع الرجوع ونزوع الابتعاد سوى صورتين تُبَيِّنان لنا ما نطلق عليه الخير والشر. ولأنهما ينطويان على القَدْر نفسه من الغواية فهما يحوزان رتبةً واحدةً في تجربة الحياة الإنسانية التي تمثل عند الله اختباراً فيما تمثل من منظور الإنسان خبرةً: ﴿ **كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ(٣٥)** ﴾ (الأنبياء: ٣٥).

ونتيجة لكون الخير والشر، بما يمثلان من نزوعي الرجوع والابتعاد. قرينين متلازمين في آن فقد استعار لهما النصُّ القرآني صورةً واحدةً هي (**النجد**) فقال تعالى: ﴿ **وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ(١٠)** ﴾ (البلد: ١٠)، والنجد المكان العالي كما يقول الشريف الرضي "**وإنما سمى تعالى هذين الطريقين بالنجدين لأنه بَيَّنَهُما للمكلفين بياناً واضحاً ليتبعوا سبيل الخير ويجتنبوا سبيل الشر، فكأنه تعالى بفرط البيان لهما قد رفعهما للعيون ونصبهما للناظرين**"[1].

---

(١) تلخيص البيان (مرجع سابق) ص ٣٥٦

ويكاد هذا التمثيل الفريد للخير والشر أن يقترب، بهذه الفاعلية الإشارية، مما يُعْرَفُ ـــ ضمن وسائل توليد الدلالة ـــ باسم الإظهـــار أو العـــرض **Ostension** حيث يُرْفَعُ الشيء المقصود أمام عين المتلقي ليراه مباشرةً، فيتخلى عـــن واقعيتـــه ليتحول إلى علامة(1).

هنا يصوغ المجاز اللافت رؤيا تجعل الإنسان على مسافة كافية مـــن زمنيـــة وجوده المشخَّصة لتتيح له تبيُّن المفارقة بحدَّيْها. ومن ثَمَّ فهي تُتيح لهُ أصالة الاختيار بعيداً عن تشويشات "**الوجود مَعَ أو في..**" فهو ـــ في هذه الحالة ـــ يفارق مفارقة وجوده نفسها ليتأملها عن بعد بوصفها مَكَاناً منقسماً، ماثلاً في مستوى ارتفـــاعٍ واحد. وحين ينتصر الإنسان لـــ "**نزوع الرجوع**" علـــى "**نـــزوع الابتعـــاد**" في وجوده الزمني التاريخي يصير مؤهّلاً للتعالي على إيقاع الانفصال الذي يمثل حـــتم وجوده، ويعيد اكتشاف المسافة بينه وبين المطلق على أساسٍ من كونها وهماً صنعه انكسار التوازي في لحظة سحيقة البعد شهد خلالها الكون أوَّله. وربما ردَّدَ حينئـــذٍ ـــ متجاهلاً قصديَّة التَغَضُّن الصغير فوق محيط الطاقة اللامتناهي بتعبير بوجدانوفَ ـــ مقالة أبي الحسن الششتري:

غير "ليلى" لم يكن في الحيِّ حي ... سل متى ما ارتبت عنها كل شـــيء
قال من أُشْهِدَ معـــنى حسنها ... إنه منتشـــــرُ والكـــــل طيّ

لعلنا في حاجة إلى ملاحظة مسار التعاقب بين الرؤيا القرآنية والرؤيا الصوفية مرةً أخرى. فالرؤيا القرآنية ترصد الإنسان بوصفه تاريخاً والعالم بوصـــفه تـــدافعاً رصداً متوالياً. ويعني ذلك – فيما يعنيه – أنها تكابد "**الوجود الحادث**" وتنظر إلى اختلافه عن "**الوجود القديم**" نظرةً طويلةً ثاقبة. أما الرؤيا الصوفية فهي تحذف ـــ على الأرجح ـــ الزمنية الوسيطة بين الموجودين بما تحويه هذه الزمنية مـــن وقـــائع الصراع والتحول الظاهرة. وبذلك فهي تفتح الحادث على القديم لتكشـــف عـــن خداع النظر الكامن. إنها تُسقط وهمية المسافة لتضعنا في قلب الحقيقة فيما تستعرض الرؤيا القرآنية وهمية المسافة، ابتداءً، وتصور أبعادها؛ أي تتناولها بوصفها الاختبار

(1) Keir ELAM, The Semiotic Of the Theatre and Drama, Menthuen London and New York, 1983, p29,30.

القاسي الذي يصهر معدن الإنسان، ويصقل من وجوده، ويدلُّه على الله. فالواقع والتاريخ، إذا صَحَّ التعبير، هما محنة النار التي نعيشها كاملةً ثم نجاوزها إلى المطلق من خلال فاعلية المعنى. وما فاعلية المعنى؟: إنها إشباعٌ الوجود الإنسانيّ، واقعاً وتاريخاً، بمنظومة القيم السامية التي تمثل قانوناً مُكَرَّساً من قِبَلِ الله، والذودُ عن هذه المنظومة دون كلل.

في الرؤيا القرآنية يلعب النفي والاستبدال دورهما بامتياز: ﴿ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ(١٢٧) ﴾ (آل عمران: ١٢٧).

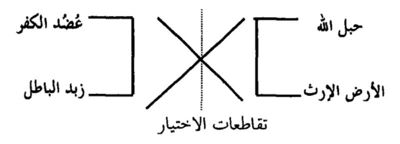
﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ (٥٤) ﴾ (المائدة: ٥٤).

﴿ وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا (١٣٧) ﴾ (الأعراف: ١٣٧).

﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (١١١) ﴾ (التوبة:١١١).

﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ(١٧) ﴾ (الرعد: ١٧).

يعكس المجاز، بدرجاته المختلفة في الآيات السابقة، مشهداً من مشاهد المجاهدة والصراع والنقض والإحلال والبذل والمنافسة. وما ذلك كله سوى المظهر الحي لرؤيا تولد في صميم حركة التنافر بين الخير والشر؛ بين نزوع الرجوع ونزوع الابتعاد. وتقف رموزٌ مثل **"الحبل"** و**"العضد"** و**"الإرث"** و**"الزَبَد"** بوصفها وسيطاً بين نموذج القيمة العليا وواقعة الوجود الإنساني فتكشف عن كلٍ من الاستجابة والعزوف في علاقة الله بالإنسان.



تقاطعات الاختيار

إن تقاطعات الاختيار الإنساني هي مناط مباشرة الاحتمال بين المطلق والتاريخ أو هي بؤرة الكمون التي تنبثق منها (**الرغبة في...**) و (**الرغبة عن...**) على السواء.

والرؤيا هنا تحمل نبوءة ووعداً كما أنها تحمل إنذاراً ووعيداً، إنها تفصح عن انحيازها فيما تحتفظ بموضوعية الواقعة الإنسانية. وهي تقدح شرارة الأمل، وتولّدُ الرحمةَ من قلب القسوة والبطش.

﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ(١١)﴾ (الأنبياء: ١١).

﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ(١٨)﴾ (الأنبياء: ١٨).

"**القرية الظالمة**" عود نبات هشٌ، و "**الحق**" حجرٌ ثقيلٌ يهوي من أعلى. هكذا تمثل الطبيعة طواعيةً مزدوجةً بين الله والإنسان فتُستأنسُ تارةً وتتوحش تارةً أخرى، تنحو نحو الوهن حيناً وتحنو نحو العافية حيناً ثانياً. كأنها الصورة المرنة للتحول في الزمن. كأنها وجهان متناوبان لفاعلية المطلق في التاريخ. وبين العفاء والخصب؛ الصورتين المتواترتين للطبيعة، تتقدم الرؤيا — في فضاء المجاز — كي تقارن دوماً بين نمطي الوجود الإنساني في الزمن:

نمط (١)	نمط (٢)
فجعلناهم غثاءً	**كزرع أخرج شطأه فآزره**
(المؤمنون: ٤١)	**فاستغلظ فاستوى على سوقه**
	(الفتح: ١٩)

لا يملُّ التعبير الجمالي أن يكون "**ترجمةً لظاهرة المطلق**" ولا يملُّ الرمز أن يكون "**صورة بحثه الدائم عن الكائن الأعلى**"[(١)]. وظننا أن الحقيقة تحمل أسرارها دوما عبر هذا الطريق ؛ فالحقيقة — كما يقول أنطوان توسانت — هي ما يُبَصَّرْ. والاستبصار ليس شيئاً سوى عمل السريرة في ذلك المكان البعيد: دغل الرمز، حيث المجاز والرؤيا، وحيث المَسَّاحُ والترجمان في الوقت نفسه.

(١)جان برتليمي، بحث في علم الجمال، ت / أنور عبد العزيز، مكتبة نهضة مصر، ١٩٧٠، ص ٦١٤.

وسوف يكشف الله الذي يمثل جوهر الحقيقة الكلية عن نفسه أيضاً في مجاز، وعندئذ يصير المجاز مرآة لذات تتحدث عن نفسها بضمير الغائب فيشي النصُّ بما وشينا به من قبل على النحو الآتي:

١. أصالة المجاز في تعبيره عن الكلي من خلال شتى العناصر الجزئية.

٢. إتاحته للذات أن تنتبهُ عن نفسها كي تمارس اندماجها في آخر.

٣. انفتاحه على الحقيقة بوصفها رمزاً أو رؤيا.

يقول تعالى: ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ(٣٥)** ﴾ (النور: ٣٥).

أيُّ انخطاف معجز يبثُّ سحره في الأمداء؟ أي فتنة تطير بأجنحتها ؟ وأي حلم هذا يُحتوى فيه الله الطبيعيَّ (**الشجرة الزيتونة**) ليسقطه على الكونيّ، والكوني (**الكوكب الدري**) ليسقطه على الإنسانيّ (**زجاجة المصباح**) ؟ أليس المجاز هنا هو طاقة الروح كلها وقد شعَّتْ في اللغة... شيئ يفوقُ كل شيئ ؟.

لقد رأى بعض الفلاسفة العالم ذات يوم قصيدة فذة ملأى بالتطابقات الخفية[1]. وكان ذلك مجازاً أيضاً. ولكنه مجازٌ يدلّ على مجاز، لأن الله الذي كتب قصيدة العالم قد اختار أن يصنع رؤياه عن نفسه انطلاقاً من فضاء أماكن ثلاثة: المشكاة والكوكب والشجرة. وما هذه الأماكن كلها إلا جُمّاعاً رمزياً لحقيقة اللامتناهي وراء مكان لا مكان له (**لا شرقية ولا غربية**) وزمان لا انقطاع فيه.

*****

(١)موسوعة المصطلح النقدي، ت / عبد الواحد لولؤة، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٨٢، ص ٢٤٨

الفصل السابع

صورة اليوتوبيا: معراج الواقع

الفصل السابع
صورة اليوتوبيا: معراجُ الواقع

تنهض فكرة اليوتوبيا في جوهرها على ما تنهض عليه فكرة المجاز نفسه؛ فهي تسعى إلى إبدال شيء بشيء كما في الاستعارة وتسعى إلى أن تنوبَ عن كلٍّ كما في المجاز المرسل. ولذلك فإنَّ اليوتوبيا تنزع إلى الرؤيا. ومن ثَمَّ فهي تحمل رمزية الحقيقة ـــ في جوهرها ـــ دون أن تكونها، وتعبر بنا الضرورة إلى الإمكان. وتتألف لفظة **"يوتوبيا"** من لفظين يونانيين : توبوس **TOPOS** ومعناه المكان وأو **OU** ومعناه ليس، فمعنى اليوتوبيا إذن ما ليس في مكان[1]. أو اللامكان أو اللاَّمُتَعَيِّن في الواقع الملموس*.

وإذا كانت اليوتوبيا صورة **(اللامكان)** فهي صورة **"نفي الوجود الفيزيقي"** الذي يضَّطلع بداءة بتحديد النسقِ الموضعيِّ للموجود. وهي تعني بذلك أن ذلك الموجود لا يقع تحت سطوة البصر؛ لا يُرى، ولا يسعنا أن نمسك به.

ولما كانت علاقات الغياب والحضور ـــ دوماً ـــ تفترض بعضها بعضاً فإن **"اللامكان"** نفسه يفترض في سلبه مكاناً. ما هذا المكان؟ إنه مكان الاحتمال؛ المكان المُعَلَّقُ على رهانٍ أو أمل. وكل احتمالٍ هو لا موجود من عدة لا موجودات تشكل ترجيحاتٍ متراوِحةً داخل ما هو موجود. ودَفْعُ أحدها إلى الانبثاق من سديم الإمكان دون غيره يعني جهداً مقابلاً في توفير شروط انبثاقه. اليوتوبيا بوصفها **"لا مكان"** تجسُّد فارغٌ يحثُّه قَصْدٌ أو نزوعٌ فعّالٌ على الامتلاء. إنها ـــ بمعنى من المعاني ـــ كمونٌ عاكفٌ على ذاته ينتظر أن يُدْفَعَ به حدثٌ في طيِّ الكتمان يرغب في من يعطيه شكلاً.

---

(١)جميل صليبا، المعجم الفلسفي ص ٢٤

* يضع يوسف سلامة في مقابل هذا الاحتمال احتمالاً آخر هو أن تكون لفظة يوتوبيا مشتقة من EU اليونانية ومعناها الطيب و TOPOS ومعناها مكان فتكون اليوتوبيا المكان الطيب "الإسلام والتفكير الطوباوي" دار كنعان، دمشق، ١٩٩١، ص ٤٤.

و (**طوبى**) هي أقرب الكلمات العربية إلى كلمة (**يوتوبيا**) اليونانية[١]. وهي من طاب الشيء طيباً وطيبة أي زكا وطهر؛ "**فُعْلَى**" من الطيب قلبوا الياء واواً لضـمة ما قبلها ويقال طوبى لك وطوباك أيضاً وطوبى اسم شجرة في الجنة (**المصباح**).

نقرأ: ﴿ **طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ(٧٣)** ﴾ (الزمر: ٧٣).

و: ﴿ **الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ(٢٩)** ﴾(الرعد: ٢٩).

وقرأ "**مكوزة الأعرابي**" طِيبـي لهم، فكسر الطاء لتسلم الياء[٢].

وارتباط "**طوبى أو "طيبـي**" * في النص القرآني والأثـر معـاً بـ "**الجنـة**" و"**الخلد**" يصلها بالمعنيين المفترضين لليوتوبيا في آن.

نفي الموضع المحسوس، ومكانية المثوبة الأبدية*.

وينمُّ هذا الاقتران مرةً أخرى عن "**تأليف المختلف**" الذي ينمُّ عنه المجاز (**خاصة الاستعارة**) ؛ فهو يشي على ذلك النحو، بالمكان المتعالي على المكان. وهذه المفارقة تنفتح على الرؤيا إذ تُنبِئ أو تتنبَّأ. وهي في الوقت نفسه ــ تنطق باسـم حقيقـة تقول: اليوتوبيا أو اللاَمكان هي تعالي المكان.

وإذا شئنا أن ننتقل مى مستوى التجاوز ألي مستوى الترسندنتالي إلى مسـتوى الواقع وسعنا أن نقول إن صورة اليوتوبيا هي معراج هذا الواقع مما يعني تخطيه مجال ضرورته إلى مجال إمكانه حيث يحدث أن تقع الرؤيا ــ كما في رحلة المعـراج ــ موقع الحقيقة من جهة، وترتبط بالداخلي والكلي قدر ارتباطها بالخارجي والمتعدد من جهة ثانية. بذلك يُدْفَعُ بالكمون دفعاً خارج ذاته ويُعْطَي حدثُ الكتمان شكله الذي يصبو إليه. وإذا كانت الدار الآخرة أو الجنة بما تمثله من حسن المـآب هـي اليوتوبيا بوصفها واقعاً في المستقبل فإن "**المدينة الفاضلة**" أي المدينة التي تتمثـل في وجودها، القيم الإلهية العليا هي الواقع بوصفه يوتوبيا في حاضرٍ ما.

---

(١) يوسف سلامه : الإسلام والتفكير الطوباوى / هل الإسلام يوتوبيا، دمشق دار كنعـان ١٩٩١، ص ٤٤

(٢) الزمخشري، الكشاف، جـ ٢، ص ٥٢٨

* في الأثر أيضا "إن الله طيبٌ لا يقبل إلا طيباً" و "طوبى شجرة في الجنة".

* يقول تعالى "ثواب الله خير" (القصص / ٨٠) و "لمثوبة من عند الله خير" (البقرة / ١٠٣) و "الله عنده حسن الثواب" (آل عمران / ١٩٥).

الواقع يوتوبيا:

الواقع هو الحاصل والحادث. وهو يتألف من انتظام الوقائع التي ينطوي عليها في علاقات وأنماط تاريخية. ولا يتمثل الواقع في مجموعة من الحتميات التي توجب حدوث الظواهر اضطراراً وفقاً لشروط معينة (**حيث تصبح حرية الفعل الإنساني هنا لهواً سادماً**)، بل يتمثل هذا الواقع — على الحقيقة — في مجموعة من الاحتمالات المرنة والاتفاقات النسبية. وتفضي نظرية الميكانيكا الموجبة ونظرية ميكانيكا الكم (**الكوانتم**) الجديدة إلى القول بأن "**ثمة مجموعات من القوى في الطبيعة تستطيع أن تولد بامتزاجها حركات متساوية الإمكان لا ترجيح لإحداها على الأخرى، ويسمون هذه المجموعات مراكز عدم التعين**"[(١)].

وفي "**مركزية عدم التعين**" يكمن — فيما نرى — مناط الاتصال بين الواقع واليوتوبيا، وتحتل الحرية والإرادة الإنسانيتان موقعيهما بامتياز.

وإذا كان تدخُّل المراقب في التجربة (**كما يدلنا التصور الفلسفي المنبثق من ميكانيكا الكم**) يوجه مسار هذه التجربة ويؤثر تأثيراً حاسماً في نتائجها، فإن يوتوبيا الواقع تكتسب تحديداتها أكثر فأكثر عندما ندفع في اتجاه ترجيح إحدى الحركات المتساوية الإمكان بحيث تصبح مجموعتها المولِّدة مركزاً للتعيُّن.

وإذا انتقلنا من مستوى الطبيعي إلى مستوى الإنساني جاز لنا أن نتساءل: كيف يتصور النص القرآني مجموعة القوى الإنسانية التي تمثل في امتزاجها مركزاً للتعين في الواقع وتولِّد حركةَ إمكان مُرَجَّحةً هي ما نستطيع أن نطلق عليه "**يوتوبيا**"؟

إن الاستثناء والقصد هُما — دون شك — محور خلق اليوتوبيا في المنظور القرآني. وعلى حين يشير الاستثناء إلى نوع الفاعل، فإن القصد يشير إلى ماهية الفعل. و"**معراج الواقع**" إذَنْ لا يعني — بانطلاقة من زمنية الفاعل والفعل عُلُوّاً مفارقاً للتشكُّل المتحوِّل الذي يملكه الإنسان بوصفه تاريخاً، بل يعني الكشف عن جوهر الطبيعة الإنسانية المتشكلة بما هي توجيهٌ للتاريخ. إن "**معراج الواقع**" — بمعنى ما — هو إسقاطٌ للجوهري على العارض بدلاً عما يعنيه الواقع دوماً — في حركته الاتفاقية — من إسقاط العارض على الجوهريِّ.

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ ١، ص ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥.

وإذا كان الواقع يفترض تعبيراً عن الشيء الذي يقع موقعه فإن اليوتوبيا تفترض بداءةً ـــ دفع هذا الشيء إلى الوقوع موقعه الأسمى. ومن ثَمَّ فإن **"الواقع اليوتوبيا"** هو ما يمنح هذا الشيء تعبيره الأسمى كأنه يعرج به من المكـــان الأدنى للمعـــنى إلى المكان الأعلى لذلك المعنى نفسه.

والمكان الأعلى للمعنى هو مكان الرؤيا أو اليقظة الداخلية بمـــا هـــو حضـــن للحقيقة، كما أنه المكان الذي يتبادل عبره الكليُّ الخفيُّ والمتعددُ الخارجيُّ الإشارة؛ رجع التواصل المُغتَبِط.

وقد رسم النص هذه الصورة مدخلاً إلى الواقع اليوتوبيا ليكشف عـــن قـــوة الاختيار والتوجه:

﴿ **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ(٩٢)** ﴾ (الأنبياء: ٩٢).

"اتحاد التناغم" هنا بين الإنساني والإلهي من جهة وبين الكثرة والوحـــدة مـــن جهة ثانية هو قصد الواقع في معراجه ولبُّ توُّجه اليوتوبيا.

إن العلاقة بين **"الأمة"** و**"ربِّ الأمة"** تنهض على الخضوع والطاعة بوصـــفهما معنى **"العبادة"** و**"العبودية"** معاً. والعبادة فعل يترتب على العبوديـــة. والعبوديـــة انعتاقٌ من سلطة الأشياء كافة، ـــ فهي إذَنْ ـــ حريةٌ من نير الكثرة بالانقياد لقوة واحدة بَثّت هذه الكثرة. وربما تجاوب معنى الخضوع والذلّ في (عَبدَ) بفتح الباء معٌ معنى الإخضاع والتذليل في (عَبَّدَ) بتشديد الباء فصار (**الله**) و (**الطريق**) بوصفهما مفعولين يتحركان في حقل دلاليٍّ واحد*. وبذلك يكون **"الواقع اليوتوبيـــا"** هـــو الطريق الذي يُعَبِّدُهُ العابدون ليلجوا من خلاله إلى المعبود. كأن هذا الطريق **"مَعْبَدٌ"** يمثل المعراج إلى الله لأن المكان فيه يتعالى على المكان.

ولكن، ما المعنى الشامل للعبودية بما هي طاعة وخضوع وانقياد؟ إنه تحقق القيم الكلية في الوقائع الجزئية التي يجسدها الواقع.

إن اليوتوبيا، هنا واقعٌ يحقق وحدة القيم الأساسية بما تنطوي عليه كل قيمة من قيم تابعة لها أو مشتقةً منها. بذلك يتحقق التوافق مع إيقاع الكلي بتحقق الاتحـــاد بين الواقع والقيمة المقدسة.

---

* مما جاء في الأثر : إن ربي على صراط مستقيم.

وترتدُّ فكرة "**الاتحاد**" إلى فكرة تأسيسية مهيمنة هي فكرة (**التوحيد**). الواحدية هي التوازي التام، وهي إعادة كلِّ انكسار إلى ما قبله حيث التفرد الأول؛ بهاؤه واكتماله واستدارته ـــ العلامة التي تدل على أولية الوعي الذي قذف بالمعنى.

يقول تعالى: ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(١)اللَّهُ الصَّمَدُ(٢)لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(٣)وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ(٤)** ﴾ (الإخلاص: ١-٤).

ويقول: ﴿ **إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ(٤)رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ(٥)** ﴾ (الصافات: ٤،٥).

ويقول: ﴿ **وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ(١٦٣)** ﴾ (البقرة: ١٦٣).

ولما "كان الوجود هو الوجود المشخَّص، فلا بد لهذا المشخَّص من جوهر أو ضمير وهو الذي رمز إليه بالرقم "واحد" الذي لا سابق له" [1]

و"ارتباط الإنسان بالضمير البدئ يجعله في حالة الحرية الكاملة ولكنها حرية صعبة كما يقول الوجوديون. ويخفف من صعوبتها القدرة على تحمل مسئولية الفعل, أي السعي المستمر من أجل الكشف عن أسرار المثل الأعلى؛ وهي الحالة التي يحقق فيها الإنسان الواقع على شكل (مادة). فالواقع المادي هو ـــ في الحقيقة ـــ الأثر الذي يحققه الفعل البشري من خلال منظور المثل الأعلى*" [2]

---

(١) عفيفي بهنسي، جماليات الإبداع العربي، مجلة فصول (جماليات الإبداع والتغير الثقافي)جـ٢، م٦، ع٤ يوليو/أغسطس/سبتمبر ١٩٨٦، ص٢٨

(٢) السابق نفسه.

* يقول عفيفي بهنسي في معرض تصوره اللافت لجدلية المنفتح والمنغلق في المدينة العربية الإسلامية : إن انفتاح المترل على فناء داخلي ليس أمرا من قبيل الانغلاق على الذات، بل هو تعبير عن الارتباط بالملأ الأعلى. ويقول : في الرقش لا نجد حدا لاشتقاقات الأشكال النجمية، كما لا نجد حدا لتوارد الأشكال النباتية في التوريقات. فالشكل هنا لا يأخذ بعداً منتهياً بل مستمراً (نلاحظ رمزية الانفتاح على اللامتناهي). ويقول : المادة هي المثل الأعلى وقد تحقق نتيجة الفعل. وما دام الفعل حراً، فإن المادة تكون في حالة ارتقاء ومجاوزة مستمرة. ومن هنا كانت الجدلية بين المثل الأعلى والمادة، جدلية حضارية تقدمية. ويقول :.. فالمثل الأعلى يربط بين الذات وهى نسبية، والأثر وهو نسبي كذلك. وبعبارة أخرى، فإن المطلق وهو الله، بما

"**المدينة الفاضلة**" إذن أو "**مدينة الله**" أثر يتجاوب في شكله مع صيغة الوحدانية اللامتناهية، ويتجاوب في مضمونه مع وحدة القيم الثلاث: تنوعاته كلها تستجيب لنموذج كليٌ ينمُّ عن تضافر الموافقة والكمال والديمومة. و"**العلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني**"(١).

والتدرج الوظيفي في "**اليوتوبيا الإسلامية**" لا يخلق مجتمعاً هيراركيًا صارماً بالمعنى المتداول، ولكنه يحقق تعينات القيم من خلال الاستثناء والقصد أي من خلال نوع الفاعل وماهية الفعل؛ فقيمة العدالة (**المساواة والحرية**) تتعين في فعل الحكم وشخصية الحاكم ﴿ **وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ (النساء: ٥٨)، وقيمة الحب تتعين تارةً في فعل التوادِّ والمشاركة وشخصية المجتمع كله.﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ(٢٠٨)**﴾ (البقرة: ٢٠٨). وتارة في فعل التزاوج والمعاشرة وشخصية الرجل والمرأة ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ(٢١)**﴾ (الروم: ٢١)، وقيمة القوة (**المعرفة والعلم**) تتعين في فعل التمكين والتصريف وشخصية العالم ﴿ **وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ(١٦)**﴾ (النمل: ١٦). وتتحد القيم السابقة جميعاً لتخلق النموذج الجمالي الشامل في الوجود المشخَّص كأن "**العالم الواقعي هو حصيلة النظام الجمالي. والنظام الجمالي مشتق من ديمومة الله**"(٢).

إن العمل على تأسيس الروح الإلهي داخل مادة الواقع وتأصيل فاعلية هذا الروح يجعل من اليوتوبيا مكاناً يتخطى صورته المادية إلى مجال طاقة خفيٍّ تنبعث

-هو قيمة روحية عالية، هو الذي يربط بين المادي الكائن الفاعل، وبين المادي الأثر المفعول (جماليات الإبداع العربي/فصول م٦ ع٤ /١٩٨٦/ص ٢٧، ٢٨، ٢٩) ــ جماليات الإبداع والتغير الثقافي جــ٢.

(١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع / دار الإنشاء للطباعة النشر / طرابلس، لبنان، ١٩٧٤، ص ٥٢.

(٢) وايتهد، العقيدة تتكون، ص ٩٤.

منه إشعاعات الوعي الأول بكمال الذات الواحدة حدٌّ أن يبدو ذلك المكان على أهبة التحول ــ من خلال رهافته وشفافيته ــ إلى **"لوجوس" أو "كلمة"**.

إن اليوتوبيا ــ بمعنى من المعاني ــ مكانُ لمعجزة الكلمة الأصلية: هذه المعجزة التي يتحد فيها العقل والخيال عبر مهادهما الأول لاستعادة التضامِّ الآسرِ بين أجزاء الصورة الواحدة.

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ(٦٦)﴾ (المائدة: ٦٦).

وهذه الصورة لتراسل الشعور بين **"كلمة الله" و"عطاء الطبيعة" و "فعل الإنسان"** هي الصورة التي تنفتح عليها **"المدينة الفاضلة" أو "اليوتوبيا"** في تحققها بوصفها مَبْدَءاً لوحدانية الوجود. فاليوتوبيا **"تقع فعلياً داخل المسافة التي تفصل الذات عن ذاتها"**[1]. **والشعور بهذه المسافة هو الذي يدفع إلى التئام الثنائية المتباعدة في وحدة موضعية ثم يدفع بهذه الوحدة إلى الإندراج تحت وحدة أكبر ذات نسق موضعي أكثر سعة (الطبيعة والكون) ثم يدفع بكلتا الوحدتين إلى الولوج في الوحدة المجردة (الله بوصفه المطلق). والشعور إذَنْ "هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود"**[2]. وما دام الأمر كذلك فإن القوة هي مناط التراسل الشعوري بين **"الكلمة" و "الطبيعة" و "الفعل الإنساني"**، وهي مركز التعين الذي يعكس في ذلك السياق كلاً من الحب والعدالة في مادة الواقع، ويصل بين كمون الإدراك والإرادة والرغبة وتجلّي المظاهر والأفعال. القوة هي القيمة التي تصل بين الشكل والمضمون وتجعل من التمكين والتصريف مهادا للفاعلية الإنسانية.

﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ(٢٠)﴾ .(لقمان: ٢٠).

---

(١) يوسف سلامه، الإسلام والتفكير الطوباوي، ص٤٥.

(٢) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٦، المركز العربي للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

بيد أن تأسيس اليوتوبيا على ضلع واحد أو ضلعين من أضلاع مثلث القيم يُعَدُّ تجزيئاً لوحدة الأصل الفاعلة. فالله هو السلام الرحيم العدل القوي العليم... الخ. والجمال هو أيقونة هذه الصفات مجتمعة. واليوتوبيا هي رمز الأيقونة فهي رمزٌ لشمولية (**الأسماء/الصفات/القيم**) واتحادها في ذات.

يقول تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(٣١)﴾ (البقرة: ٣١).

ويقول: ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢)هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ(٢٣)هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤)﴾ (الحشر:٢٢-٢٤).

وإذا كانت الوحدانية مبدأ القيم الجامعة **"لا إله إلا هو"** فالحب (**الرحمن الرحيم، السلام**) والقوة (**عالم الغيب والشهادة، الخالق المهيمن، العزيز الجبار**) والعدالة (**الملك، الحكيم**) توافقاتٌ لا غنى لبعضها عن بعض، إذ أن كل واحد من هذه التوافقات يحيل إلى الآخر ويتصادى معه تصادياً متكرراً. وجُماعُ تلك القيم هو النموذج الكامل (**للحقيقة الأولى**) التي يُمَثِّلُ (**الحقُّ**) صورةً منشودةً لها في عالم الواقع الإنساني:

﴿ وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ(١٨١)﴾ (الأعراف: ١٨١).

ويُمَثِّلُ الفعل الإنساني ــ فيما ينبغي أن يكون ــ استجابة لهذه الحقيقة وانحيازاً لها فيأخذ شكله ومضمونه على هذا النحو: ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرْ الْمُؤْمِنِينَ(١١٢)﴾ (التوبة: ١١٢).

و: ﴿ وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ (١٠٥)﴾ (التوبة: ١٠٥).

و: ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ (آل عمران: ٩٢).

و: ﴿ أَلا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ(٨)وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ(٩)﴾ (الرحمن: ٨، ٩).

و: ﴿ وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ (١٨٨)﴾(البقرة: ١٨٨).

و: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ(٤٣)﴾ (العنكبوت: ٤٣).

و: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ(٢٣)﴾ (الروم: ٢٣).

و: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمْ اللَّهُ (٣١)﴾ (آل عمران: ٣١).

و: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ(١٧٧)﴾ (البقرة: ١٧٧).

و: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمْ الرَّحْمَنُ وُدًّا(٩٦)﴾ (مريم:٩٦).

و: ﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ(٦٣)﴾ (البقرة: ٦٣).

و: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (٦٠)﴾ (الأنفال: ٦٠).

لعل كل هذه التجاوبات بين القيم الثلاث: الحب والقوة والعدالة، في النص القرآني، تكشف عن توتر المجال الواحد وانشداد حركة عناصره بعضها إلى بعض مما يجعل استبعاد قيمة من القيم أو عبورها وهْياً في الحركة الكلية للفعل والفاعل على السواء، وارتخاءً في عصب الطموح الفعلي إلى المعراج بالواقع نحو نموذج الجمال الكامل الذي لا يعتريه نقصان.

واليوتوبيا ــ في النص القرآني ــ ليست **"جنة أرضية"** يجني فيها الإنسان ما شاء من اللذة والراحة المتواصلين، بل هي مكان الاندماج المستمر في جهاد النفي الدائب الذي تعمل من خلاله الضرورة الزمنية والتاريخية. ومما لاشك فيه **"أن علو الذات على ذاتها، أو تجاوزها لذاتها باستمرار هو الطاقة المبدعة لليوتوبيا ذاتها"**[1]. إن هذا العلو أو التجاوز الذي لا ينقطع هو المناط الفعلي لحركة المعراج التي يَتَلبَّسها الواقع كي يحلّ في إهاب اليوتوبيا.

يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي كَبَدٍ(٤)﴾ (البلد: ٤).

ويقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاقِيهِ(٦)﴾ (الإنشقاق: ٦).

وإذا كانت الضرورة الزمنية هنا تمثل في ذاتها نفياً بما تنطوي عليه من نصب ومشقة، فإن حركة (**نفي النفي**) التي تسعى إليها اليوتوبيا ليست ــ في منظور النص القرآني ــ سوى إضفاء غائية بعينها على هذه الضرورة الزمنية بحيث تنقلب هذه الضرورة نفسها إلى فعل حرّ، وتلك الغائية هي النَّوْبُ أو الرجوع:﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ(٥٤) (الزمر: ٥٤).﴾

---

(١) يوسف سلامه، الإسلام والتفكير الطوباوي، ص٤٦

اليوتوبيا بوصفها فعلاً:

اليوتوبيا في جُمَّاعِ معناها نوع من انبثاق المجاوزة والتفرد. إنها وحدةٌ قائمةٌ في قلب الكثرة، وتناغمٌ قائمٌ في قلب التنافر والتشتُّت والعَرَضيَّة. وهي حجر (القصديَّة) الدوّار. والأمل هو المولد الحقيقي لهذه القصدية المستمرة. وتنبع جدلية فعل اليوتوبيا من صراع هذا الأمل مع اليأس. فكل يأس من الواقع لن يجدينا شيئاً ما لم يكن قرين الأمل في اليوتوبيا التي تعني معراج ذلك الواقع إلى أفق اتصاله بالله.

إن **"التعارض مع الأنا"** * من ناحية و**"تعارض"** تلك الأنا مع **"الآخر"** أو **"الهُمْ"** من ناحية ثانية هما مناطا إبداع **"الأنا والآخر"** الجديدين، وذلك على المستوى الفرديِّ والجمعيِّ معاً*.

ويعني التعارض الأول مجاوزة وجود ما لذاته فيما يعني التعارض الثاني تفرُّدَ شكل هذا الوجود ــ عن طريق مجاوزته لذاته ــ بين أشكال الوجود الأخرى.

ويدلنا الله على هذين التعارضين بوصفهما حثاً على المجاوزة والتفرد كليهما فيقول: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ(١١)** ﴾ (الرعد: ١١).

ويقول: ﴿ **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ(٤٨)** ﴾* (المائدة: ٤٨).

---

* كان مما جاء في الأثر عليه أفضل الصلاة والسلام (نفس المؤمن عدوه)

على المستوى الفردي نقرأ قوله تعالى :" إن النفس لأمارة بالسوء" (يوسف/٥٣) "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء/٧٩) أما على المستوى الجمعي فنقرأ "وقطعناهم في الأرض أمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك (الأعراف/١٦٨).

* قال تعالى أيضا: "وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا" (يونس/١٩) ويقول : "كان الناس أمة واحدة فبعث النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين أمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم" (البقرة/٢١٣).

وتنحو اليوتوبيا الإسلامية نحو الامتداد أذ تحاول استرجاع الوحدة الأصلية فيما قبل انكسارها بالاختلاف الذي يمثل عارضا. وفى الزمن يمثل فعل الامتداد ذلك "المضارع المستمر" is doing الذي يظل يفعل عبر الحاضر المستقبلي انطلاقاً من وجوده القديم was bieng.

ويعمل التعارض الأول دوماً على "**الطرد**" خارجاً أي حذف ما ليس يوتوبيّاً من اليوتوبيا بينما يعمل التعارض الثاني دوماً على "**الجذب**" داخلاً أي على استقطاب "**الآخر أو الهُمْ**" إلى مكان الأنا. وإذا كانت الأنا، فلسفياً، جوهراً يحمل أعراض الشعور الواقعي فإن استقطابها الآخر إلى مكانها تعبير عن رغبة هذه الأنا (**فردية كانت أو جماعية**) في "**التجوهر**" الكلي، وفي الاتساع والنمو اللذين يمنحان وجودها آفاقاً بعيدةً التجانس.

وإذا كانت الذات اجتماعيّاً، هي مفهوم الشخصية عن نفسها أو طريقة إدراكها لنفسها فإن مجاوزتها وتفردها تعبيرٌ عن رغبة هذه الذات (**فردية كانت أو جمعية**) في جعل مفهومها (**عن**) أو إدراكها (**لـ**) نفسها يتّسِم بالكلية والتعالي وعدم الانقسام.

فضاء اليوتوبيا إذن فضاء حركة تتردد بين النفي والإثبات الدائبين. وما الحرية والتنوع والتفرد إلا تجليات هذه الحركة بوصفها تقاطعاً طارفاً مع حركة تسجن الواقع في نير مجانيته. اليوتوبيا هي الواقع اللامجانيّ لإنسان يجدد وظيفة التاريخ في كل مرة بما يتفق مع بهاء النموذج الأصلي في وحدته الكلّية ولا تناهيه الزمني*.

فعل اليوتوبيا — تأسيساً على ما سبق — هو انفراج الحقيقة عن وجوهها مجتمعة في نظام ينطوي على حيوية تفاعلاته المستمرة (**الضرورة، الحرية — التنوع، الوحدة — التفرد، الصياغة الكلية**).

اليوتوبيا كذلك تعبير عن بذل الطاقة وفق إيقاع مستمرّ ينطوي عليه قصدية الأمل: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(٣٥)** ﴾ (المائدة: ٣٥)، و: ﴿ **وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ** ﴾ (الحج: ٧٨)، و: ﴿ **وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ(٦)** ﴾ (العنكبوت: ٦).

---

* يؤكد جان بياجيه فكرة استقلال البنيات عن التاريخ حين يقرر أن البنيات قديمة والوظائف هي التي تتجدد. ألا يكون التاريخ بذلك هو منحنيات التجدد الوظيفي لبنيات ثابتة؟.

ولما كانت اليوتوبيا تجلياً لنموذج وحدة القيم الأساسية (**الحب والقوة والعدالة**)* كانت الحرية التي تسمُ الوجودَ اليوتوبيَّ تضربُ بجذورها في قيمة "**العدالة**" لأنها تحرر الجميع من النَقْص وتؤهلهم للانفتاح على إمكان التعالي والاكتمال، كما كان التنوُّع يضرب بجذوره في قيمة "**الحب**" لأنه يحقق الخير في أشكال كثيرة يعمل كلٌّ منها في سياق الزمنية الخاصة لجماعة ما أو تاريخيتها، مما يجعل من السلام والرحمة ضربين من ضروب المرونة في بنية القيم، وبالمثل، كان التفرُّدُ يضرب بجذوره في قيمة "**القوة**" لأنه يتأسس في مهاد المعرفة والعلم حيث تكتسب الذات تميزها وتمايزها من خلال فعل التمكين والتصريف: ﴿ **يَرْفَعْ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ(١١)** ﴾ (المجادلة: ١١).

*****

* أفاض بول تيليتش في شرح هذا النموذج وتفسيره انطلاقا من كونه وحدة أصلية ناظمة، وصادرة عن الله. وقد تمثلنا هذه الفكرة الأساسية في كتابه "الحب، والقوة، والعدالة" وأعدنا إنتاجها وفقا لسياق الرؤية الإسلامية.

الفصل الثامن

التناص: الأفكار المحورية

وظاهرة التوازي

الفصل الثامن

التناصُ: الأفكار المحورية وظاهرة التوازي

التناصّ هو مظهر التشابه الذي يحتفظ بالاختلاف رحماً لتعديل المعنى وزيادته. والتناصّ في الأفكار والرؤى بين النص القرآني وغيره من النصوص يعكس شيئين: أولهما وقوع بعض التأملات الكبرى للإنسان موقع الحقيقية التي يصورها الله سبحانه ويدل عليها في كلامه، وثانيهما توارد القيم الأساس نفسها وتواترها في النصوص الدينية المترلة بلغات مختلفة. وهذا التفاعل المزدوج بين النص القرآني من ناحية والنصين الإنجيلي والتوراتي من ناحية ثانية ثم بين النص القرآني مرة أخرى وبين النصوص الإنسانية الرفيعة إنما يكشف عن البنية العميقة الواحدة للفطرة الإنسانية المعبرة عن الحقائق الكبرى والمصورة لها.

وإذا كان الكلام ــ كما يعرِّفه أبو الحسن الأشعري ــ معنى قائماً في النفس، فإن التعبير اللفظي هو ما يعطي ذلك المعنى شكله ومادته، أي قوامه الخارجي المتحرك في فضاء الواقع المشترك للذوات.

ولعل أفراد الجنس البشري جميعاً يشتركون في مجموعة أفكار محورية تجعل استجابتهم للوجود متماثلة بصورة نسبية كما يؤكد "**باستيان**". ويذهب "**روبرت لوي**" إلى أن ثمة وحدة نفسية للشعوب، وأن هذه الوحدة النفسية تدفع المجتمعات الإنسانية دوماً نحو تكرار أفكارها. نحن، هنا، أمام ثوابت معرفية تشكل الطبيعة الأصلية للوجود الإنساني في أحد قطبيها.. هذا القطب بعينه يُمَثِّلُ الحيِّزَ المشترك في الوعي بين الإنسان والمطلق؛ أي يُمَثِّلُ ما هو إلهيٌّ في الإنسان.

في إحدى ترنيمات المديح الفرعونية إلى الإله "رع" نقرأ (**من كتاب الموتى**): أيتها المادة المقدسة التي أتت منها إلى الوجود كل أشكال الحياة.. لقد بعثت الكلمة والأرض غمرها الصمت. أيها الواحد الوحيد الذي عاش في السماء قبل البدء، قبل أن تُصنع الأرض والجبال. أيها العدّاء.

أيها الرب الواحد الوحيد.. صانع الأشياء الكائنة.. صانع ألسنة هيئة الآلهة (**يا من جعلت صحبة الآلهة ينطقون بلسان واحد**) [1].

---

(١) كتاب الموتى ص ٣٠.

كما نقرأ من (**كتاب التاو**) الذي يحوى الحكمة الصينية المقدسة ما يلي:

على نحو غامض تكوّن وتشكل، وَوُجِد قبل السماء والأرض. يقف ثابتاً لا يتغير، أمام الصمت والفراغ.

حاضر أبداً، ودائم الحركة. ربما يكون هو أم العشرة آلاف شيء. أنا لا أعرف له أسماء، فلنسمّه "**التاو**". ولأننا لا نملك كلمات أفضل، فإني أطلق عليه وصف: **عظيم**.

ولأنه عظيم فهو يسبح.

يسبح بعيداً جداً..

وعندما يصبح في كل الأبعاد،

فإنه يرجع من جديد [١].

ونقرأ أيضاً من سفر البداية السومري:

"إن الإله الذي أخرج كل شيء نافع، الإله الذي لا مبدل لكلماته "**انليل**" الذي أنبت الحب والمرعى أبعد السماء عن الأرض.

وأبعد الأرض عن السماء"[٢].

بغض النظر عن فكرة "**التمثيل والتجسيد**" أو فكرة "**الواحدية المطلقة**" فإن ثمة فكرة محوريةً تتردد عبر العصور وتسعى إلى بلورة ذاتها؛ هذه الفكرة هي "**الوجود الماقبلي لإله عظيم يستحق التمجيد هو مصدر كل شيء وهو القوة المفارقة واللامفارقة في آن، الفاعلة بالكلمة، والأبدية الحضور**".

وهذه الأبعاد الأربعة الأساسية: الماقبلية، وأهليّة التمجيد، وقوة الفعل وإرادته، والديمومة، تُمَثِّل في الوحدة النفسية للبشر مجال التروع إلى التعرف على المطلق، والاتصال به، وتعويض النقص والضعف الإنسانيين من خلاله.

وسوف يؤكد كلٌ من "**العهد القديم**" و"**العهد الجديد**"، فيما بعد، مجال ذلك التروع مرةً بعد أخرى بصورة أكثر اكتمالاً وأشد فاعلية، فالمزامير تطلع علينا بهذا الشوق المترع وبهذه الحميمية الملتاعة.

---

(١) الطريق إلى الفضيلة، ص ٣٩.

(٢) مغامرة العقل الأولى. ص ٢٨، ٢٩.

كما يشتاق الإيَّل إلى جداول المياه هكذا تشتاق نفسي إليك يا الله. عطشت نفسي إلى الله، إلى الإله الحي.
متى أجيء وأتراءى قدام الله.
صارت لي دموعي خبزاً نهاراً وليلاً.
إذا قيل لي كل يوم أين إلهك.....
لماذا أنت منحنية يا نفسي ولماذا تئنين فيَّ، أرتجي الله لأني بعد أحمده لأجل خلاص وجهه. (مزمور: ٤٢).

أما رؤيا يوحنا اللاهوتي فتُشَخِّصُ لنا في الإصحاح السابع بمجال التروع إلى المطلق على هذا النحو الرمزي الجامع:
وجميع الملائكة كانوا واقفين حول العرش والشيوخ والحيوانات الأربعة وخروا أمام العرش على وجوههم وسجدوا لله قائلين آمين. البركة والمجد والحكمة والشكر والكرامة والقدرة والقوة لإلهنا إلى أبد الآبدين آمين.
ويعطينا بعضٌ من شعر ما قبل الإسلام رؤيةً واضحةً عن مجال التروع نفسه وقد صار أكثر نضجاً بما انطوى عليه من تتريه وتجريد سوف تؤكدهما روح التعبير القرآني وتتجاوب معهما على نحو مدهش..
ينشد ورقة بن نوفل:

سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به   وقبل سبح الجودي والجَمَدُ
مسخر كل ما تحت السماء له   لا ينبغي أن يناوي ملكه أَحَدُ
لا شيء مما ترى تبقى بشاشته   يبقى الإله ويودي المال والوَلَدُ[1]

وينشد محمد بن الضحاك عن الخزامي عن أبيه لزيد بن عمرو بن نفيل:

أسلمت وجهي لمن أسلمت   له المزن تحمل عذباً زلالاً
وأسلمت وجهي لمن أسلمت   له الأرض تحمل صخراً ثقالاً

(١) الأغاني لأبي الفرج لأصفهاني على بن الحسن. جـ٣ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٢١

دحاها فلما استـوت شدها سواء وأرسى عليها الجبـالا

وأنشد النبي ﷺ قول أمية:

الحمـد لله ممسينا ومصبحنا بالخير صبحنا ربـي ومسَّانا

فقال: إنْ كاد أمية ليسلم.

ويصل النصُّ القرآنيُّ إلى أبهى صور التعبير المُشْبَعِ عن مجالى التروع السـابق في سورة الفاتحة التي تُمَثِّل في كل صلاة بدايةً متكررةً تفتح أفق التعـرُّف والاتصـال والطلب، وهي في الوقت نفسه تُمَثِّلُ مفتتحاً للنصِّ بأكمله: ﴿بِسْـمِ اللّـهِ الـرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(١) الْحَمْدُ للّه رَبِّ الْعَالَمِينَ(٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(٣) مَالِك يَوْمِ الدِّينِ(٤) إِيَّاكَ نَعْبُـدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ(٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُستَقِيمَ(٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُـوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ(٧)﴾ (الفاتحة: ١-٧).

وسوف تُومِئ مفتتحاتٌ كثيرةٌ بعد ذلك إلى زوايا مختلفة لتصوير البهاء والتفرد والكمال والمجد والتعالي؛ أي المشهد الممتد دون حـدود لـذات الله سـبحانه في انفصالها واتصالها معاً:

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(١) لَهُ مُلْـكُ السَّـمَوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(٢) هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِـرُ وَالظَّـاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ(٣)﴾ (الحديد: ١-٣).

﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(١) الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَـاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ(٢)﴾ (الملك: ١، ٢).

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى(١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى(٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَـدَى(٣) وَالَّـذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى(٤) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى(٥)﴾ (الأعلى: ١-٥).

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(١) اللَّهُ الصَّمَدُ(٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(٣) وَلَـمْ يَكُـنْ لَـهُ كُفُـوًا أَحَدٌ(٤)﴾ (الإخلاص: ١-٤).

أما الفكرة المحورية الثانية فهي فكرة "**المادية البدئية الواحـدة للحيـاة علـى اختلاف أنواع الأحياء**".

وسوف يدهشنا أن نقرأ لطاليس أقدم فلاسفة اليونان هذه المقولة "**الكل هـو ماء**". ولكننا نلتقي بعد ذلك الفكرة نفسها في أسطورة بابلية تقـول "**في تلـك**

الأزمان الأولى. لم يكن سوى المياه". وتحدثنا أسطورة سومرية عن **"مياه التكوين"** وعن **"أنكى"** إله الغمر فتقول.

"**بعد أن تفرقت مياه التكوين وعمت البركة أقطار السماء وغطى الزرع والعشب وجه الأرض أنكى إلى الغمر، أنكي، الملك أنكي، الرب الذي يقرر المصائر بنى بيته من فضة ولا زورد**" [(١)].

ولن يبتعد التكوين التوراتي كثيراً عن هذه الفكرة المحورية حين يقرر أنه في **"البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه"**.

ولعل الجملة الأخيرة على وجه التحديد **"وروح الله يرف على وجه المياه"** هي الُمقَارِبُ الدلالي لقوله تعالى في سورة هود **"وكان عرشه على الماء"**.

بيد أن النص القرآني يؤكد صراحةً مقولة الماء بوصفه المادة البدئية للحياة في آيتين محددتين على هذا النحو:

﴿وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ(٣٠)﴾ (الأنبياء: ٣٠)، **﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ (٤٥)﴾** (النور: ٤٥)

كأن الحياة ـ في جوهرها ـ قد انبثقت من السيولة أو ـ على وجه أكثر دقة ـ من البنى المنتظمة المعقدة التي تشكَّلَتْ داخل حالة السيولة. ويشير **"موريس بوكاي"** إلى أن كلمة **"الماء"** تنطبق في النص القرآني على ماء السماء والمحيطات والسائل المنوي سواء بسواء* [(٢)].

إن فكرة **"الكل هو واحد"** بما تنطوي عليه من كون المؤتلف مصدراً أوليّاً للمختلفات كلها هي إحدى الأفكار المحورية الثابتة في وعي الإنسان منذ بزوغ فجر ذلك الوعي.

---

(١) مغامرة العقل الأولى. ص ٣٩.

* يقول تعالى: ﴿فَلْيَنظُرْ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ(٥)خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ(٦)يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ(٧)﴾ (الطارق: ٥-٧)، ويقول تعالى "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ(٨)" (السجدة:٨).

(٢) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص ٢١٢.

وقد أسس النصُّ القرآنيُّ هذه الفكرة، وأعطاها تحديدها الأخير بما يتجاوب مع أقدم حدوس الفلسفة وأقدم خيالات الأسطورة في آن.

والفكرة المحورية الثالثة هي "**التأصُّل الإلهي في الذات الإنسانية، وانطواء هذه الذات على نفخة من روح المطلق**". وقد أفضى ذلك في كثير من الأحيان إلى قصور في الفهم ادعى أنسنة الإلهي أو تأليه الإنساني عن طريق نوع من "**الاتحاد**" الطارف بين الماهيتين.

وقد قدَّم لنا التاريخ صورةً لهذا التقمُّصِ عبر تنويعاتٍ عدة تشي كلها بالدلالة نفسها: "**الإنسان الإله**" ثم جاء النص القرآني ليعدل من تلك الدلالة بتحويله الماهية إلى صفة متحدثاً عن "**الإنسان المخلوق بنفخة من روح الله**" * بوصفه خليفة لله سبحانه.

وبذلك أزاح موضوعة المفارقة من دائرة المفهوم إلى دائرة الوظيفة.

نقرأ من (كتاب الموتى):

"**مجداً تتمجد يا أوزيريس أون نفر الإله العظيم (...) ملك الأبد... سيد الخلود الذي عبر في وجوه ملايين السنوات. الابن البكر لرحم "نوت" من بذرة "سب إربعت". سيد ملوك الشمال والجنوب.. رب التاج الأبيض النبيل**" [(١)].

ونقرأ من إحدى أساطير الهنود الحمر:

"**انتصب الأب الأول لهنود الجوراني في الظلمة، تضيؤه انعكاسات قلبه ذاته، وخلق اللهب والضباب الرقيق**"[(٢)].

ومن أسطورة أخرى:

"**جعل الأب الأول الأرض تولد من طرف صولجانه وغطاها بالوبر**"[(٣)].

ويشير "**جفري بارندر**" في كتابه عن "**المعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة**" إلى ظاهرة "**عبادة الإمبراطور**" بوصفه واحداً من الآلهة فيقول: إن ثمة

---

* وفي الحديث القدسي أيضا : عبدي أطعني أجعلك عبداً ربانياً تقول للشيء كن فيكون.

(١) كتاب الموتى. ص ١٠.

(٢) ذاكرة النار /الأصوات الأولى ص ٢٥.

(٣) السابق، ص ٢٧

ترنيمه كانت تُنشد للإمبراطور "**تيتوس**" و"**زيوس**" وآلهة روما تنتهي بعبارة "**نعماك يا أبوللو، نعماك ياتيتوس يا مخلصنا**" (١).

يؤكد النص القرآني فكرة تأصُّل روح الله سبحانه في الإنسان، ويعزف على الوتر القديم نفسه لحناً أكثر انضباطاً، إذ يعدِّلُ من سياق العلاقة بحيث تكشف — في صميمها — عن بعدين متوازنين: بعد التمازج، وبعد المسافة.

ونلمح انتماء البعد الأول إلى الزمن وانتماء البعد الثاني إلى المكان فنقرأ:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ(٢٩)﴾ (الحجر: ٢٩).

ونقرأ:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، **﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾** (الأنعام: ١٦٥).

الفكرة المحورية الرابعة هي "**الحياة وراء الحياة**" **أو** "**امتداد حياة الإنسان فيما بعد الموت وانفتاحها على المثوبة أو العقاب**" فثمة جزاءٌ مؤجَّلٌ يمتلك حضوره بدءاً من أولى لحظات الغياب عن حياتنا تلك، وثمة بابٌ للعدل الإلهي يفتح عندما يُغْلَقُ باب الاختبار الدنيوي. إن للروح مآلاً ينتظرها، وعليها أن تجدَّ في السعي إليه شاءت أم أبت. ولا بد لهذه الفكرة أن تكون نتاجاً للفكرتين الأولى والثالثة معاً؛ أي نتاجاً لوجود الإله، وتمثيل الإنسان لإرادة ذلك الإله في الوجود. وما (**كتاب الموتى**) الفرعوني بأكمله إلا انعكاساً لافتاً لفكرة "**الحياة الأخرى**". وفي الفصل الخامس عشر من ذلك الكتاب يعقب كل تضرع إلى رب الأبدية والخلود جواب واحد تتصادى إيقاعات تكراره:

"**لتضمن لي طريقاً عسى أن أعبر عليه في سلام لأنني عادلٌ وحق. لم أنطق بالأكاذيب عامداً ولا أرتكبت البتة خداعاً**"(٢).

ونقرأ من سفر دنيال في العهد القديم:

"**كثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار، للإزدراء الأبدي**".

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة. ص١٠٢.

(٢) كتاب الموتى. ص ٣٢، ٣٣، ٣٤.

كما أننا لن نعدم في كثير من الأساطير وأسفار العالم الأسفل وديانات الأسرار ظاهرة "**القيام من الموت**" أو "**عبور حاجز الصمت الأبدي**" إلى حياة جديدة لها قوانينها الخاصة. وفى أسطورة للهنود الحمر بعنوان "**البعث**" نقرأ :

"**بعد خمسة أيام، كالعادة، كان الموتى يعودون إلى البيرو يحتسون قدحاً من خمر الذرة ويقولون: نحن الآن خالدون**" [1].

أما النص القرآني المُعجز فيصف المشهد على هذا النحو:

﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاقِيهِ(٦)فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (٧)فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا(٨)وَيَنقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا(٩) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ(١٠)فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا(١١)وَيَصْلَى سَعِيرًا(١٢)﴾

(الإنشقاق: ٦-١٢).

و: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ(٧)جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ(٨)﴾** (البينة: ٧،٨).

و: **﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ(٢٧) فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ(٢٨) وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ (٢٩)وَظِلٍّ مَمْدُودٍ(٣٠)وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ(٣١) وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ(٣٢) لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ(٣٣)وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ(٣٤)إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً(٣٥)فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا(٣٦)عُرُبًا أَتْرَابًا(٣٧)لأَصْحَابِ الْيَمِينِ(٣٨) ثُلَّةٌ مِنْ الأَوَّلِينَ(٣٩)وَثُلَّةٌ مِنْ الآخِرِينَ (٤٠)وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ(٤١)فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ(٤٢) وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ(٤٣)لا بَارِدٍ وَلا كَرِيمٍ(٤٤)إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ(٤٥)وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ(٤٦)وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ(٤٧) أَوْ آبَاؤُنَا الأَوَّلُونَ(٤٨)قُلْ إِنَّ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ(٤٩) لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ(٥٠)﴾** (الواقعة: ٢٧-٥٠).

---

(١) الأصوات الأولى. ص ٦٥.

هناك فكرة محورية خامسة تقع في منتصف الحلقة تماماً بين بدايات الوجود ونهاياته، أي أنها تقع في قلب التاريخ وهى فكرة **"عجز الشر عن الاستمرار"** بما تنطوي عليه من إمكان تعجيل الجزاء الإلهي. كأن وجهاً من وجوه العدالة يقتضي تَحَوُّلَ المادة البدئية للحياة إلى ضد قصديتها فتصبح لعنة مهيمنة طاغية عندما يصل الانحراف عن الإذعان لإرادة الله إلى ذروة هيمنته أو طغيانه. وتجد هذه الفكرة صورها الأساسية في (**الطوفان**)؛ في التطهر من الإثم العظيم بالماء الذي كان مبدأ كل شيء حي.

نقرأ في سفر الطوفان السومري:

"هبت العاصفة كلها دفعة واحدة ومعها انداحت سيول الطوفان فوق وجه الأرض ولسبعة أيام وسبع ليال غمرت سيول الأمطار وجه الأرض ودفعت العواصف المركب العملاق فوق المياه العظيمة ثم ظهر **"أتو"** (**إله الشمس**) ناشراً ضوءه في السماء على الأرض" [١].

ونقرأ في سفر الطوفان البابلي:

"عصفت الريح العاتية يوماً كاملاً، بعنف عصفت، أتت على الناس وحصدتهم كما الحرب حتى عمى الأخ عن أخيه وبات أهل السماء لا يرون أهل الأرض حتى الآلهة ذعروا من هول الطوفان" [٢].

وفى أسطورة (الطوفان) لدى الهنود الحمر نقرأ :

"كانت الفئران والطيور تنعم بالأغذية الشهية. والناس، لا. الذي يصعد ويهبط غارقاً في الولائم، لم يكن يدعو أحداً لمشاركته. والبشر الذين حاولوا التسلق سقطوا مرتطمين بالأرض.

ــ ماذا نفعل؟.

استحضر أحد الزعماء بلطة في حلمه. واستيقظ وفي يده ضفدع. خبط بالضفدع الجذع الهائل لشجرة الرخاء، لكن كبد الحيوان المسكين طفر من فمه.

ــ كذب هذا الحلم.

---

(١) مغامرة العقل الأول ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) السابق، ص ١٣٢.

حلم زعيم آخر. طلب بلطة من أب الجميع. فحذر الأب من أن الشجرة ستنتقم، لكنه بعث ببغاء أحمر. قابضاً على الببغاء، أسقط ذلك الزعيم شجرة الرخاء. فتساقط على الأرض مطر من الأطعمة وأصمت الجلبة الأرض. عندها، انفجرت في قاع الأنهار أشد الأعاصير عنفاً. ارتفعت المياه، وغطت العالم. من البشر لم ينج سوى واحد فقط. سبح وسبح، أياماً وليالي، حتى استطاع التشبث بقمة نخلة كانت تبرز فوق المياه"[١].

ونقرأ في سفر التكوين من العهد القديم:

"ولما كان نوح ابن ست مائة سنة صار طوفان الماء على الأرض. فدخل نوح وبنوه وامرأته ونساء بنيه معه إلى الفلك من وجه مياه الطوفان. ومن البهائم الطاهرة والبهائم التي ليست بطاهرة ومن الطيور وكل ما يدب على الأرض. دخل اثنان اثنان إلى نوح إلى الفلك ذكراً وأنثى. كما أمر الله نوحاً.

وحدث بعد السبعة الأيام أن مياه الطوفان صارت على الأرض. في سنة ست مئة من حياة نوح في الشهر الثاني في اليوم السابع عشر من الشهر، في ذلك اليوم انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم وانفتحت طاقات السماء".

ثم نصل أخيراً إلى النص القرآني بوصفه النص الخاتم الظاهر على الدين كله فنقرأ من سورة هود: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلا قَلِيلٌ(٤٠) وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ(٤١)وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ(٤٢)قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ(٤٣)**﴾

(هود: ٤٠-٤٣).

ونقرأ من سورة "القمر": ﴿**كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ(٩)فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ(١٠)فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ(١١)وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ(١٢)**﴾ (القمر: ٩-١٢).

---

(١) الأصوات الأولى، ص ٣٤، ٣٥

لابد أن نلحظ في كل ما سبق أن **"التناصّ"** بما يعنيه من تداخل النص القرآني وتخارجه مع غيره من النصوص، يتم على مستوى البنية العميقة (**المعاني القائمة في الإدراك**) أكثر مما يتم على مستوى الصورة اللفظية للتعبير، وأن الأفكار المحورية التي تُمَثّل مناط ذلك التناصّ تنحو نحو التكرار على أكثر من وجه واحد في ثنايا النصوص الجزئية (**السور**) التي تشكّلُ في مجموعها النصَّ الكليَّ الجامع.

ولابد أن نُقَرِّرَ أيضا أن ثمة أفكاراً في سياقات التاريخ البشري قد تولّدت ونَمَتْ على طرف نقيضٍ من تلك الأفكار التي وصفناها هنا بالمحورية والتكرار. ولعل جملةً من الأساطِير والأمثولات القديمة وتأملات فلاسفة العصور الغابرة قد أنكرت الوجود الماقبلي لإله عظيم هو مصدر كل شيء أو قالت بتعدد المادة البدئية للحياة أو نفت خلود الروح بعد فناء البدن، وامتداد حياة الإنسان بعد الموت. بيد أن هذه المرجعيات والمنظومات على اختلاف مناحيها لم تُعَبِّر ــ في ظني ــ عن جوهر الوحدة النفسية للبشر، ولم تعكس طبيعة الحدس النقي للسواد الأعظم من بني الإنسان في سعيهم الفطري الدائب إلى الإجابة عن سؤال الوجود المُلْغز. لقد كانت هذه المرجعيات والمنظومات ــ على الأرجح ــ رؤى يعتورها فقدانٌ موجعٌ للسبب والغاية، وتشدها أكثر الاحتماليات قسوةً ويأساً إلى خواءٍ متكرر، وتعوزها القدرة على النفاذ. فهي لم تكن مدفوعة بالرغبة إلى اكتشاف موضوع الرغبة، ولم تكن مدفوعة بقلق النقصان إلى اكتشاف موضوع الكمال، بل لعلها لم تدرك ــ للحظة ــ أن الرغبة والنقصان يدعان الحقيقة نفسها، وأن كل غيابٍ محسوسٍ يومئ إلى حضور خفيٍّ يَنْشُدُ الإحساس به.

ومما لاشك فيه أن النص القرآني قد تجاوب عن قصد مسبق مع تاريخ العقل والوجدان البشريين في جوانبه الموسومة بالمجاوزة؛ بتعديً الآنيَّة المباشرة لمادة الواقع القريب وتخطّي عتبة الظاهر الملموسِ الذي يُمَثّلُ نوعاً من قصور الحدس، ولا غرو في كونه أعطى الرمز والخيال موضعاً إلى جانب الواقع والحقيقة فقد أكّد، بذلك، جدلية الوعي واللاوعي الإنسانيين من ناحية كما أكّد من ناحية ثانية جدليتهما معاً والتاريخ بوصفه العنصر المتغير الذي يكشف عن حضور نقيضه: الثابت أو المطلق أو المتعالي الذي يَتّشِحُ بثوب الديمومة، ويُعَرِّفُ نفسه إلى مخلوقاته من حيث هو الوجود الحق.

****

الفصل التاسع

النص في الحياة: مفهوم الاستخلاف ووظيفة الاختلاف

الفصل التاسع

النصُّ في الحياة

مفهوم الاستخلاف، ووظيفة الاختلاف

تنبثق حياة أي نصٍّ من فاعلية ذلك النصِّ في الحياة، كما أنها تنمو وتستمرُّ انطلاقاً من قدرة النصِّ على الإسهام في نمو الحياة واستمرارها.

ويتفرَّدُ النصُّ القرآنيُّ بإمكانات فذَّة على مستوى صنع الحياة ودفعها إلى الأمام وفقاً لمتكأين مهمين هما مفهومه للاستخلاف وتصوره لوظيفة الاختلاف.

يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ(٣٠)﴾ (البقرة: ٣٠).

ويقول:﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ(٢٦)﴾ (ص: ٢٦).

ويقول:﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ(١٦٥)﴾ (الأنعام: ١٦٥).

الاستخلاف إذن، هو رفع الإنسان إلى مستوى الموصوف بكونه **"الحَكَمَ العَدْل"** ودفعه إلى تمثّله ومحاكاته في مجموع أفعاله الحكيمة. وحكمة الفعل براءته من الهوى. وإذا كان الهوى ـــ كما نفهم من الآيات ـــ هو نقيض الحق، فإن الحق هو مرادف تأسيس العدالة في الوجود. وهذا التأسيس هو المعنى الوحيد الذي تدل عليه عبارة **"سبيل الله"**. ولن يكون ذلك السبيل ممهّداً إلا بتوجيه إرادة الذات وفقاً لمنظور الإرادة الإلهية. وفهم هذا التوافق على أساس من كونه أسمى صور **"الحب"** التي تسعى إلى امتلاك حريتها الصحيحة هوالفهم الذي يتيح للإنسان أن يستوعب دلالة الخطأ والارتباك اللذين ينخران جسد الحياة. فالخطأ والارتباك ما هما إلا علامةٌ تشير إلى ضرورة مجاوزة الواقع السقيم؛ الواقع الذي أنهكه تاريخه بالإفساد

وسفك الدماء نتيجةً لغرور البشر وانحرافهم عن البوصلة الدقيقة للعدالة: بوصلة الله سبحانه.

ويتجلى مفهوم الاستخلاف في مستويين: مستوى الخصوص **"ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض"**، ومستوى العموم **"وهو الذي جعلكم خلائف الأرض"**. وهذا الجدل بين المستويين هو الذي يكشف عن الهدف الحقيقي من التفاوت **"ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم"**، فالتفاوت هنا هو الوجه الآخر لصورة **"العدل"** إذ أنه الرَحِمُ الوظيفيُّ الذي ينتج **" اختلاف الأدوار"** ويوزِّعها، ويكَامِلُ بين بعضها والبعض. بيد أنه — في الوقت نفسه — مناطُ غواية، وفي إمكانه — إذا فسَّره الإنسان حسب أنانيته — أن يفرز كل أشكال الظلم والفقر والكراهية والقسوة والابتزاز والاختبار الحقيقي للإنسان **"ليبلوكم في ما آتاكم"** يكمن في طبيعة الفهم والتفسير لوظيفة **"الاختلاف"** فوظيفة **"الاختلاف"** الحقيقية التي عناها الله هي التكامل والتفاعل، وتوزيع الاختصاصات حسب الخصائص، وتوازن الأدوار كلها في بنية شاملة ترفع الحياة عن مستوى الضرورة وتضمن نموها واستمرارها.

ولذلك فإن العلاقة بين أزواج الثنائيات التي تنهض بمعنى الاختلاف (**الحاكم/المحكوم، الغني/الفقير،الرجل/المرأة...الخ**) لا تبدو — في جوهرها — علاقة مفاضلة، ولكنها تبدو — كما يؤكد النص — علاقة مواءمة يلعب فيها كل حدٍّ من حدي المعادلة دوره في إنتاجها. وما مظهر المفاضلة — في الحقيقة — إلا مرآة تعكس أشعة المسئولية والالتزام والتكليف.

نقرأ من سورة آل عمران: **﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ(٧٩)﴾** (آية: ٧٩).

ومن سورة النساء: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا(٥٨)﴾**(آية:٥٨).

ومن سورة البقرة: **﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ(١٨٨)﴾** (آية: ١٨٨).

ومن سورة الحشر:﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ(٧)﴾ (آية :٧).

ومن سورة الحديد: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ(٧)﴾ (آية: ٧).

ومن سورة النساء: ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا(٣٢)﴾ (أية: ٣٢).

و"**الاختلاف**" أيضاً هو سر الحركة والتناوب في الزمن بما يحفظ للوجود إيقاعه الحيوي، ويجعل لوحدته الكلية فواصلها المتعددة:﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ(١٩٠)﴾ (آل عمران: ١٩٠).

كما أن "**الاختلاف**" هو مفتاح التنوُّع الذي تنشأ عنه تبديات متباينة للحن الحقيقة بما تنطوي عليه من اتصال وانفصال بين أمشاجها:﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ (٢٢)﴾ (الروم: ٢٢).

و"**التعارف**" الذي يؤدي إلى اكتمال الحقيقة الواحدة والتئام اطرافها جزء لا يتجزأ من وظيفة "**الاختلاف**".

نقرأ من سورة الحجرات:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ(١٣)﴾(آية: ١٣).

ولكن الاختلاف ــ في الوقت نفسه ــ يستحث الصراع بقدر ما يستحث التعرف. وهنا تنشأ عنه وظيفة أخرى إذ يتيح للإنسان الاختيار بين الخير والشر، ويوضح لنا النص القرآني أن غاية الخلق تكمن في معرفة اختيار الإنسان والاطّلاع على سلوكه في تصريف إرادته لكي يتسنّى للجزاء العادل أن يتحقق في صورته الأخيرة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ(١١٨)إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ(١١٩)﴾ (هود:١١٨،١١٩).

سياسة الاستخلاف:

١ - الحكم:

في إشارة لافتة إلى مفهوم الحكم يُعَلِّقُ النصُّ القرآني التحقق الفعلي للعدالة على استهداء الإنسان بالله سبحانه في رؤيته، بل إنه يجعل الله سبحانه دليل هذه الرؤية الوحيد، ثم ينهى عن الظلم فيضعه موضع الخيانة فكأن الظلم والخيانة صنوان: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا(١٠٥)﴾** (النساء: ١٠٥).

لا مكان في دائرة الطرح القرآني لتضليل الأيديولوجيات فالحقيقة هي ما يُبَصِّر، والنص القرآني نفسه ليس أيديولوجية ولكنه رؤية تقوم على الوعي المجاوز لشروط الواقع من أجل تفجير إمكانات ذلك الواقع وفتحه على أفق المطلق. لذلك يقول ابن القيم في كتابه (**الطرق الحكيمة**) : "**إذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه**"[١].

ولعل تأكيد مبدأ الشورى منذ البداية كان ضماناً بسيطاً ومباشراً لاستنباط العدل عبر حوار أكثر بصيرة: **﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ(٣٨)﴾** (الشوري: ٣٨).

فالحكم الذي يتأسس على قاعدة "**الاستجابة لله**" لا يعرف الأوتوقراطية **Autocracy** التي تعني حكم الفرد، ولا يعرف الأوليجاركية **Oligarchy** التي تعني حكم أقلية بعينها. وغالباً ما "يحتل الأتوقراطي مكانة عن طريق الوراثة، أو القوة العسكرية، أو التهديد باستخدام العنف" [٢].

كما أن الأوليجاركية تحتكر الرأي والقرار تأسيساً على احتكارها القوة. وهذا هو ما حدث في أعقاب الفتنة الكبرى واستمر ردحاً طويلاً من الزمن حتى أدى في النهاية إلى انهيار الدولة الإسلامية. منذ تنكرت السلطة لمفهوم "**الاستخلاف**" الصحيح بتبنيها أيديولوجية القوة فقد شكل الإسلام مضمونه فيما ظل قائماً

---

(١) الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ٢٩٤.

(٢) قاموس علم الاجتماع، ص ٣٢، ٣٣.

بوصفه شكلاً مفرَّغاً فحسب ومن ثَمَّ فَقَدَت عبارة (**الخلافة**) نفسها مصداقها الأول؛ فالإسلام منظومة حية تكمن دلالتها المركزية في فعل "**التسليم لله**".

و"**التسليم لله**" يعني تسليماً بفكرة "**العدالة**" إذ أن الله هو نموذج العدالة الأسمى. وحين لم يعد التسليم بهذه الفكرة متجلياً في الموقف العملي لأي مؤسسة حاكمة كان من الطبيعي أن تسقط "**أهلية الخلافة**"، فانفصال القيمة عن الفعل يجعل من الفعل غايةً في ذاته وهو ما يعارضه الطرح القرآني بشدة، إذ أن "**السلطة كالملكية يجرى تنسيقها مع غايات تتجاوزها**"(١)، والإنسان "يشكل جزءاً من كل أكبر منه، الجماعة، الأمة.. وتُحَدّدُ هذه الجماعة، هذه الأمة على أنها منسقة لغايات أسمى منها نفسها"(٢).

و لم تتخلص الدولة الحديثة في عصرنا من ميراث الأوتوقراطية والأوليجاركية الثقيل، بل إن تراكب المعطيات التاريخية واشتباكها خلق ادعاءات جديدةً، وفرَّغت الأقنعة الفكرية والاجتماعَية المعاصرة كل الأشكال من مضمونالها الحقيقية.

لقد أصبح النص القرآني نفسه، بسبب ما يتميز به من اتساع السطح ومرونته، أداةً لتبرير كل التعارضات. و لم تكتف أيديولوجية القوة ـــ تاريخياً ـــ بفصل القيمة عن الفعل، والنظر عن السلوك، بل قامت بفصل مجموعة القيم داخل النص بعضها عن بعض ومزقت أوصال العلاقة بين المعنى والسياق فتمزقت ـــ بدورها ـــ أوصال العلاقة بين الحاكم الذي يُمَثّلُ رمز المعنى والمجتمع الذي يُمَثّلُ رمز السياق. لم يعد السياق هو الذي ينتج المعنى ؛ ذلك المعنى الذي يعود فيفتح السياق على ما يجاوز حدوده، ويربط "**نسبيته**" بـ "**مطلق**" يضفو عليه. بل اتخذ الأمر مساراً مغلوطاً، فأصبح المعنى تشويهاً للسياق وتدميراً له، ومن ثَمَّ وقف المعنى معزولاً، مستديراً على فراغ.

إن ردَّ القوة إلى مكانها من منظومة القيم الصادرة عن الله سبحانه هو أولى خطوات الثورة الحقيقية لاستعادة المطلق في قلب الواقع. ويظل الإحقاق هو مآل

---

(١) وعود الإسلام، جارودي، ص ٧٦.

(٢) السابق، ص ٦٩.

كل ثورة يتطلع فيها الإنسان إلى تغيير كل شيء إلا تغيير نفسه[١]. يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (١١)﴾ (الرعد:١١).

ويقول: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا(٧٩)﴾ (النساء: ٧٩).

السلطة ليست حقاً إلهيّاً في امتلاك أي شيء ولكنها ــ حسب الطرح القرآني ــ تحقّقٌ إلهي يبدأ من التسليم لله وحده بامتلاك كل شيء بدءاً من الذات نفسها وانتهاءً بالعالم وموجوداته. في قلب هذه المعرفية تتأسس مسئولية الضمير، وفي قلب هذه المسئولية يلعب الحاكم والمحكوم معاً دوراً واحداً متبادلاً يكمن في مراقبة كل منهما للآخر وتوجيهه وفقاً لغايةٍ أسمى تجاوز ضرورات الواقع، وتفتح نفسها على امتدادٍ لا نهائي من الحرية.

٣ـ الثروة:

تفترض الثروة نوعاً من التراكم، كما تفترض امتلاك ذات ما لهذا التراكم. ولكن الطرح القرآني للحياة ينكر أن يكون التراكم والامتلاكُ معاً مناطاً للتحقق الإنساني في العالم، بل أنه يعدُّ الثروة على هذا النحو شكلاً من أشكال الاغتراب عن الله.

تلعب الآليات الاجتماعية لحركة المال ــ كما يحدد مسارها النص القرآني ــ دوراً حاسماً في تشكيلِ الوعي بمسئولية الفرد عن الجماعة، ومسئولية الجماعة عن الفرد، وتحدد ــ فضلاً عن ذلك ــ أدواتٍ ثابتةً للقياس تضمن ارتباطاً دائماً بين مستوى التحوُّل ومستوى التوازن داخل بنيةِ المجتمع.

ليست الملكية، في المنظور القرآني، سوى وظيفة اجتماعية. وعلى المالك، أيا كان فرداً، أو جماعة، أو حتى دولة، تقديم حساب عن ملكيته فهو ليس إلا المدير المسئول عنها[٢].

---

(١)وعود الإسلام، ص ٧٧.

(٢) وعود الإسلام، ص ٦٦.

يحرص الطرح القرآني على "**تبديد التراكم**" أولاً بأول من خلال تنويع أشكال الإنفاق وتنويع مآلاته في آن.

وهو لا يضع الاستهلاك في مقابل النمو ولكنه يقرن النمو الدائم بالتوزيع المستمر للثروة. وعن طريق هذا القانون (**النمو/إعادة التوزيع**) يعمل على تفتيت رأس المال الضخم تفتيتاً دائباً، وينتشل مجتمع الوفرة من هاوية اغترابه إذ يجعله وسيلةً لهدف أسمى لا غاية في ذاته.

نقرأ: ﴿ **قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلانِيَةً(٣١)** ﴾ (ابراهيم: ٣١).

و: ﴿**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾ (آل عمران: ٩٢).

و: ﴿**وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ (البقرة: ١٩٥).

و: ﴿ **قُلْ مَا أَنفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ (البقرة: ٢١٥).

و: ﴿ **آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ**﴾ (الحديد: ٧).

و: ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ(٣٤)**﴾ (التوبة: ٣٤).

و: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ(٥٦)**﴾ (النور: ٥٦).

و: ﴿ **إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ(٢٧١)لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ(٢٧٢)**﴾ (البقرة:٢٧١،٢٧٢).

و: ﴿**وَلا يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُوْلِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ (النور:٢٢).

يسعى الطرح القرآني، إذن، إلى تقليص سلطة الحيازة من كافة الوجوه، ولا يكتفي بذلك بل يجعل العمل شرطاً للحيازة. ومن ثَمَّ فقد وقف موقف الخصومة من الربا والاحتكار لأنهما "**إثراء بطريق الانتظار**"[١].

---

(١) انظر دكتور صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة من ص ١٢٠ إلى ص ١٢٦.

قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ (البقرة: ٢٧٦).

ولأن الملكية الخاصة ـــ في المنظور القرآني ـــ ليست مقصورة على مالكها، فقد عمل نظام المواريث الذي فُصِّلَ أكثره في سورة النساء على تفتيت الثروات الكبيرة أو رؤوس الأموال بغية إيصال النفع لمختلف الأقرباء [1].

ولابد أن يتعدَّى المال الموروث هنا يد الوارث ما دام هذا الوارث نفسه مكلَّفاً بإنفاق ما لديه أو جزء منه في منافذ عدة. وهكذا يتوزَّع مجموع الثروة بين أيد كثيرة، ويذوب شيئاً فشيئاً في شرايين الجسد الاجتماعي.

ويُمَثِّلُ الركاز (**أي ما ركزه الله في الأرض من الثروات**) ملكية عامة للأمة كلها. ولابد أن نلتفت إلى الربط الدالّ بين تسخير الكونيّ وتسخير الطبيعيّ في قوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ(١٢)وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ(١٣)**﴾ (النحل: ١٢،١٣).

فكما يُمَثِّلُ الكونيُّ (**الشمس والقمر والنجوم**) مصدراً مشاعيّاً للنفع، كذلك يُمَثِّلُ الطبيعيُّ في قوله "**وما ذرأ لكم في الأرض**" مصدراً له الصفة نفسها.

كذلك لا بد أن نلتفت إلى مرجعية الضمير في قوله تعالى:﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنْ الأَرْضِ**﴾ (البقرة: ٢٦٧)، فعلى حين يُسْنَدُ الكسب إلى الإنسان. لا يُسند إخراج ما هو طبيعي وقارٌّ إلا إلى الله. بذلك يصبح الماء والنفط، الكلأ والطاقة، من مرتبة واحدة، ويبدو تقسيم الأمة أو الجماعة المسلمة إلى مجتمعات غنية ومجتمعات فقيرة جَوْراً على المبدأ الإلهي نفسه في توظيف الثروة وتوزيعها معاً.

إن التميز الطبيعي والجغرافي من منظور النص القرآني، لا يُعَدُّ امتيازاً لأن: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ(٦٢) لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (الزمر: ٦٢،٦٣)، ولأنه: ﴿**الْمَلِكُ الْحَقُّ**﴾ (طه: ١١٤)، ولأنه:﴿**رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ(١٧)**﴾ (الرحمن: ١٧).

---

[1] السابق، ص ١١٤.

فالله هو "**المالك الوحيد والمشرع الوحيد في آن**" [١]، والمساواة كالحرية تعبيرٌ عن تَعَلُّقٍ واحد بالمطلق ونتيجة له[٢].

الثروة ــ في المنظور القرآني ــ قرينة الاستنفاد المُوَجَّه، ومن ثم فهي تحدٍّ لشهوة الامتلاك، وشهوة السلطة، وشهوة الامتياز. إنها مُنَاسَبَةٌ لنمو الروح الإنساني في اتجاه الخالق، وسيلةٌ للبذل المستمر، وأداةٌ لتَحَقُّقِ انتفاء الضرورة. الثروة، هنا، تعمل ضد قانونها الداخلي وضد غايتها الذاتية لأنها تدفع بنَفسها دوماً إلى الخارج وتتوجه نحو الآخرين. الثروة فاعليةٌ طاردةٌ، تداولٌ متكررٌ يعبر ذاته، ويجاوزها، ويمضي بعيداً إلى ما وراء مظهره*.

يقول تعالى: ﴿**أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ(٥٥)نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لا يَشْعُرُونَ(٥٦)**﴾ (المؤمنون: ٥٥،٥٦).

ويقول: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ**﴾ (البقرة: ٢٦١).

ويقول: ﴿**وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ(١)الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ(٢)يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ(٣)كَلاَّ لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ(٤)**﴾ (الهمزة: ١-٤)

الثروة هي التعبير المادي عن القوة. ولذلك يُصرُّ النص القرآني على تحجيم هذا التعبير المادي بالنسبة إلى الفرد ليتوزَّعَ في الكيان الاجتماعي كله، ثم يجعل من درجات تَشَبُّع الكيان الاجتماعي به انفتاحاً واسع الأبعاد على القوة الإلهية المطلقة التي تؤكد نسبية كل قوة سواها.

٣. المرأة:

في نموذج توزيع الأدوار تحتلُّ المرأة مكاناً يجعل منها مرآةً للحياة بأسرها. يجد المكان رمزه في دائرةٍ لعلها دائرة التمثيل العضوي للواقع. ومن شأن هذا المكان أن يوحي أحياناً بالكمون. ولكنه ــ في الحقيقة ــ ركيزةٌ لحركة المشهد كله. كأن

---

(١) وعود الإسلام، ص ٦٨.

(٢) السابق. ص ٧٠.

* جاء في الأثر عنه صلى الله عليه وسلم: الأكثر ون هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا، عن يمينه وشماله ومن أمامه ومن خلفه وضرب بيديه في الجهات كلها.

الشعور بكمونه نابعٌ من مركزية إيقاعه. إنه موجود في بؤرة النشاط والتأثير التي ينبثق منها كل شيء إلى تكاثرات الحضور، المرأة أوقيانوس التروع؛ المدى الذي ينفتح على الروح ليحث الفعل على تشكيل صورته، هل المرأة خصوصيةُ السرّ؟ هل ينطوي المعنى الإنساني لدورها على إمكانات التفرُّد التي تعوزُ الأدوار الأخرى؟

من الطريف أن نلاحظ أن علامات التأنيث كالتاء والألف الممدودة والمقصورة تفيد ـــ فيما يقول "**فنسنك**" المبالغة والتكثير والتعظيم[1]. وإذا أردنا، بتعبير باشلار أن نعيد فتح الأعماق الأنثوية في الكلمات فسوف نعثر في العربية على تواردات مدهشة تجاوز عرضية التحديد الجنسي التي قال بها علماء اللغات.

ولا أجد تفسيراً للانفصام بين لغة تُمَثِّلُ فكرها على هذا النحو وبين موقف المجتمع الجاهلي من المرأة سوى أن تكُون ثمة أسبابٌ فاعلة أخرى قد تَـدَخَّلَت لتُشَكِّلَ مسلكَ العربيِّ قبل الإسلام*.

ولكن النصَّ القرآنيَّ أعاد رأبَ الصَدعِ بين المعنى العميق في أفكار اللغة وبين الموقف العملي في الواقع، ووصل بين الرؤية القارَّة والفعل وصلاً لا مراءَ فيه.

ليس كُلُّ تفاوتٍ بين المرأة والرجل في النص القرآني إلا فهماً لوظيفة الاختلاف وتفسيراً لها من موقعِ رؤية ذلك النص، وليس كل مظهرٍ للمفاضلة إلا تحديداً لتبعة الدور الذي يلعبه كل منهما في حفظ حيوية الوجود، وفي اكتمال توافقاته وتبادلاته.

الحياة ـــ في النص القرآني ـــ هي التفاعلِ الذي ينشُدُ الانفتاح على الله في كل أبعاده. بيد – أن لهذا التفاعل مستوياتٍ متقابلةً تحتفظ فيما بينها بفروق دقيقة. والوعي بهذا التقابل هو ما يحرص النصُ القرآني على تأسيسه وتأصيله. وإذا كان للتفاعلِ المنشود أن يجري في مجراه الصحيح لكي يبلغ هدفه الأخير فلا بد أن نُسَلِّمَ ـــ بداءةً ـــ بأن المفارقة هي شرطه الوحيد. وقد تنطوي المفارقة على التكافؤ، ولكنها لا تنطوي على التماثل.

---

(١) الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ١٥٤.

* من الإشارات البارزة في هذا المجال قول عمر بن الخطاب: والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل، وقسم لهن ما قسم.

ثمة ثلاثةُ مجازاتٍ لافتةٌ فيما يتعلّق بالمرأة في النص القرآني؛ هذه المجازات، على الترتيب، هي: الثوب، والحرث، والسكن. المرأة ثوب الرجل، والمرأة حرثه، والمرأة مسكنه.

يقول تعالى: **﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾** (البقرة: ١٨٧).

ويقول: **﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾** (البقرة: ٢٢٣).

ويقول: **﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾** (الأعراف: ١٨٩).

و: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾** (الروم: ٢١).

ترسم الحركة شكل المكّوك، فهي تتجه من الداخل إلى الخارج (الثوب ←الحرث) ثم تتجه من الخارج إلى الداخل(الحرث ←السكن) كأن المرأة تختصر في دائرتها الحياة إذ تتحد بأكثر صورها بساطة وأساسيه معاً : الملبس، الأرض الخصبة، الدار. وكأن اللباس والحرث في كنايتهما عن الفعل الجنسي يعبران ذلك الفعل إلى ما ورائه من دلالات الدفء والإنبات والنموّ. أما السكن فهو مناط السكون، مناط المصالحة مع الذات، مناط الريِّ والشبع والنوم، ومناط التفتح على التفصيلات الحميمة للوجود الشخصي.

المرأة، إذن، معادل الحياة. و(**المودة**) و(**الرحمة**) تمثلان خيطاً موصولاً بينها وبين الرجل. والمودة ليست بعيدةً عن معنى **"الوَدّ"** "بفتح الواو" وهو الوتد الذي يُثَبَّتُ به الشيء، والرحمة ليست بعيدةً عن معنى **"الرَحِم"**؛ وهو موضع تكوين الجنين ووعاؤه إنهما السنَادُ والحضن، الدعامةُ والكَنَفُ، الثبات والاستدارة؛ الأنوثة والذكورة ــ تبعاً لذلك ــ وظيفتان لا مرتبتان. وقد أشار النص القرآني نفسه إلى هذا المعنى المهم: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾** (الأعراف: ١٨٩).

و: **﴿لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (١٩٥)﴾** (آل عمران: ١٩٥).

وما دام ثمة " نفس واحدة تصدر عنها هذه الثنائية، وما دام طرفا هذه الثنائية يلعبان دوريهما على أساسٍ من التداخل والتخارج " **بعضكم من بعض** " فإن

الاعتماد الذاتي لكل منهما أو نزوعه إلى التَشَكُّل والحركة مستقلاً بذاته عن الأخر يخلخل من تكامل النسقين: النفسي والاجتماعي الذي يقتسمان إنتاجه معاً".

إن "الوظيفة الظاهرة" للأنوثة تقابلها "وظيفة كامنة" لها*. فالوظيفة الظاهرة للأنوثة **Function Manifest** تبرز من خلال الدور الطبيعي المألوف والمباشر في الحب والأمومة وإشباع حاجات الكائن العضوي الاجتماعي المُمثّل في العائلة، لكن الوظيفة الكامنة لها **Function Latent** تتجلى في تحقيق خاصية التوازن في حركية الوجود نفسها.

٤) الفن :

لابد أن الله سبحانه هو الفنان الأعظم إذ أبدع الكون على غير مثال سابق. وقد وصف الله نفسه بقوله: **"بديع السموات والأرض"** وبقوله: **"هو الله الخالق البارىء المصوِّر"***

والنظام الجمالي ــ كما يقول وايتهيد ــ مشتقٌ من ديمومة الله، والعالم الواقعي هو حصيلته. أما النظام الخلقي فهو مظهرٌ للنظام الجمالي(١).

حرص النص القرآني على تدشين مبدأ مهمّ هو أن انفتاح الحياة الإنسانية على الله مشروطٌ بتجليٍّ النظام الجمالي في العالم الواقعي تجلّياً موصولاً بمظهره. وليس معنى ذلك بالطبع أن يكون الجمال تابعاً للقيم، بل أن تظل القيمْ شكلاً للجمال بوصفه دلالة؛ إذ أن فصل الدلالة عن شكلها يؤدي إلى فصل العالم الواقعي نفسه عن مصدره، ومن ثَمَّ استقلال الحياة الإنسانية بذاتها بعيداً عن الله.

---

* الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة مصطلحان ادخلهما " روبرت ميرتون " في لغة علم الاجتماع للدلالة على العلاقة الوظيفية المقصودة أو الواعية والعلاقة الوظيفية غير المقصودة أو اللاواعية على التوالي

* ورد تعبير "بديع السماوات والأرض" مرتين الأولى في سورة البقرة الآية ١١٧، والثانية في سورة الأنعام الآية ١٠١، بينما ورد تعبير "الخالق البارئ المصور" مرة واحدة في سورة الحشر الآية ٢٤.

(١) العقيدة تتكون وايتهيد ص ٩٤

إن إحدى وظائف الاختلاف هو أنه يتيح الربط بين عناصر هذا الاختلاف ليصنع إيقاعها المشترك ومعامل الربط بين الواقع والمطلق بوصفهما عنصرين مختلفين هو القيمة التي تُمَثّلُ شكل الجمال فيما يُمَثّلُ الجمال دلالتها. هنا تتأسس **"أنطولوجيا الاختلاف"** لتكشف عن العلاقة الممكنة بين **"الذات"** و **"القيمة"** و**"المطلق"** وتزرع في قلب الوجود المتناهي معنى يخطو بهذا الوجود إلى ما ورائه ويتعدّاه إلى زمنية لا متناهية تنحو نحو تثبيت معرفيتها.

حين نفى النص القرآني عن نفسه أن يكون شعراً **﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ(٦٩)﴾** (يس: ٦٩). هدف إلى نفي اتصاله بقائل غير الله. وذلك لأن الأسطورة التي مثلت واقعاً في العصر الجاهلي ما انفكّت تؤكد اتصال الشاعر بالجن في وادي عبقر.

يقول امرؤ القيس:

تخيرني الجن أشعارها   فما شئت من شعرهن اصطفيتُ

كأن الشاعر يطرق وديان الجنيَّات فيُنْشِدْنَه كلَّ ما فعلنه وما يفعلنه، فينقل ما يصطفيه من ذلك إلى الناس. إنه وسيطٌ بين هذه القوى الغريبة والبشر من جنسه، لا يقول ذاته بل يقول ذاتاً أخرى تقمصته وأملت عليه. إن تهافت الذات الشعرية على هذا النحو هو ما يدفعه النصُّ القرآني بقوله:**﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمْ الْغَاوُونَ(٢٢٤)أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ(٢٢٥)وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ(٢٢٦)﴾** (الشعراء: ٢٢٤-٢٢٦).

لكنه يعود فيستثني نمطاً آخر من الشعراء، نمطاً يحقق؛ "الاختلاف" ويؤكد سياقة **﴿إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا﴾** (آية: ٢٢٧).

أما الشعر نفسه فهو كلامٌ فاعلٌ يكتسب تأثيره الموجب في عالم الواقع من ارتباط جماليته بمظهر القيمة الذي تحققه•:

• من بعض ما جاء في الأثر قوله صلى الله عليه وسلم: "إن من الشعر لحكمة". وروي ابن عبد ربه في "العقد الفريد" أن النبي (ص) سمع قول طرفة بن العبد:

" ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً   ويأتيك بالأخبار من لم تزود"

فقال: هذا من كلام النبوة.

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ(٢٤)﴾ (ابراهيم: ٢٤)، فإذا انفصلت جمالية الشعر عن مظهر القيمة الذي تحققه هذه الجمالية اكتسب الكلام الشعري تأثيره السالب في عالم الواقع: **﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ(٢٦)﴾** (إبراهيم: ٢٦).

وينطوي مفهوم **"الكلمة"** في نموها وامتدادها على الشعر والقص في آن، بل ينطوي على غيرهما كذلك من أنواع القول*.

يقول تعالى:

﴿فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ(١٧٦)﴾ (الأعراف: ١٧٦).

ويقول: **﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا﴾** (الأعراف: ١٠١).

ويقول: **﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ(٧)﴾** (الأعراف: ٧).

ويقول: **﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾** (النساء: ١٦٤).

ويقول: **﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾** (يوسف: ٣)

ورغم أن الإسلام في فعله التاريخي قد خاض صراعاً طويلاً مع **"التصوير"** بوصفه صنعة وثنية ترمي إلى تجسيد الآلهة المعبودة من دون الله تعالى، فقد ضرب الله بنفسه مَثَلاً على إبداعية التصوير وروعته في النص القرآني:

نقرأ: **﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ(٦٤)﴾** (غافر: ٦٤).

و : **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ(٤)﴾**(التين: ٤).

و : **﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(٦)﴾** (آل عمران: ٦).

و : **﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ(٨)﴾** (الإنفطار: ٨).

القيمة المزدوجة هنا هي الحرية **"كيف يشاء"** والجمال **"أحسن تقويم"**، ولكنهما معاً لا يكوّنان غاية في ذاتها، بل يمتدان إلى دلالة أبعد هي تجسيد الأصالة الإلهية وإبراز تنويعاتها.

---

* من أبرز الاضاءات في هذا الشأن قوله تعالى في سورة (الرحمن) "الرَّحْمَنُ(١)عَلَّمَ الْقُرْءَانَ(٢)خَلَقَ الإِنْسَانَ(٣)عَلَّمَهُ الْبَيَانَ(٤)" (الرحمن: ١-٤).

وعلى حين يكشف الله عن معرفته بنفسه عن طريق تجسيد الوجود، يكشف الإنسان عن معرفته بالله عن طريق تجريد ذلك الوجود، وفي تأسيس "**المعرفية**" على هذا النحو تتحقق "**وظيفة الاختلاف**".

يقول "**روجيه جارودي**" إن الفراغ، والأشكال الهندسية المتكررة في وحدات إيقاعية، وفن الخط، ثلاث وسائل في الفن الإسلامي للتذكير بحضور الله[1]، ويقول إن الرسالة المثلى في الفن الإسلامي تكمن في توحيد عالم لا يمكن للامرئي فيه أن تُفَكَّ مغالقه إلا بـ"**آيات**" المرئي دون أن تنتقص فيه (**الأعمدة والقباب والسقوف وتمنمات الجدران وانعكاسات الضوء أو تموجاته على بصيلات الخزف**)[2].

هكذا تشفُّ التجريدات في فنون الرسم والعمارة والخط عن انفتاح وجودنا على الله بوصفه مطلقاً، والامتلاء به. تكرارات الأشكال تومئ إلى الديمومة، وانحلالها المتدرج في بعضها البعض يومئ إلى ذوبان الروح الإنساني في اللامتناهي. الترصيعات، والرقوش، والزخارف، وإيقاعات الحروف التي تُرْسَمُ بها الآيات، حالة متدابجةٌ من الإرهاص الجليل بحقيقة الواحد. وكل فراغٍ مدى يفسح أمام رؤيتنا تتريه تلك الكثرة عن كثرتها، ويساعدنا على وصلها بنبعٍ أزلي.

٥) العلم:

يتضمن مفهوم "العلم" في النص القرآني كل الموضوعات الماثلة في العوالم، فهناك عالم الإنسان، وهناك عالم الطبيعة الكونية، وهناك عالم ما وراء الواقع.. وهكذا، والعلم أداةٌ يجاوز الإنسان بها نقص وجوده. العلم - من هذه الناحية - صميم فعل الإرادة يقول تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ(٣١)**﴾ (البقرة: ٣١).

ويقول: ﴿**عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ(٥)**﴾(العلق: ٥).

وعلى حين ينسب الله إلى نفسه "**كلية العلم بالأشياء**": ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ(٢٩)**﴾(البقرة: ٢٩)، ﴿**وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ(٨٠)**﴾(الأنعام: ٨٠)،

---

(١) وعود الإسلام، ص ١٣٢.

(٢)السابق ص١٣٨ وما قبلها.

فهو لا ينسب إلى الإنسان سوى **"الإحاطة الجزئية"** بهذا العلم: **﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلا بِمَا شَاءَ(٢٥٥)﴾** (البقرة: ٢٥٥)، وينبع احتفال النص القرآني بالعلم من قدرة العلم الفائقة على تحريك عقل الإنسان نحو الله فيما ينبع احتفاله بالعلماء من قدرتهم على إنتاج المعرفة التي تحرك ذلك العقل في اتجاهه المنشود.

نقرأ: **﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ(٢٨)﴾** (فاطر: ٢٨).

و : **﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ(٤٣)﴾**(العنكبوت: ٤٣).

كان **"لويس باستير"** يقول: **"قليل من العلم يبعدك عن الله، لكن كثيره يقربك منه"**. وكتب الفيزيائي أدوارد ميلن بصدد فكرة **"التمدد الكوني"**: **"إن اضافة العلة الأولى للكون في سياق التمدد أمر متروك للقارئ، ولكن الصورة التي لدينا لا تكتمل من غير الله"***[1].

والمبدآن اللذان أرساهما النص القرآني في مجال العلم هما: التعرُّف على الله بوصفه الأعلم، وتوظيف العلم الإنساني في سياق غاية الله في العالم.

نقرأ: **﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ(١٤٠)﴾** (البقرة: ١٤٠).

و : **﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ(٢٣٩)﴾** (البقرة: ٢٣٩)

و : **﴿وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا(٥٦)﴾** (الأعراف: ٥٦).

و : **﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ(٢٠٥)﴾** (البقرة: ٢٠٥).

كذلك يقرن الله دوماً بين العلم والحكمة في ذاته فيقول:**﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا(١١)﴾** (النساء: ١١)، **﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ(٣٢)﴾** (البقرة: ٣٢). والربط بين العلم والحكمة في النص القرآني ظاهرة مهيمنة بوضوح، ولافتة في شيوعها وتكرارها مما يشي بأن هذه الثنائية **(العلم /**

---

* لابد أن يتبادر إلى الذهن هنا قوله تعالى في سورة (الذاريات): وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ(٤٧)(الذاريات: ٤٧) وتحتمل كلمة "أيد" في هذا السياق معنين معاً، الأول جمع "يد" كما في قوله تعالى: يد الله فوق أيديهم، والثاني بمعنى القوة والبأس كما في قوله تعالى: واذكر عبدنا داود ذا الأيد.

(١) العلم في منظوره الجديد، روبرت.. أغروس وجورج ن. ستانسيو، ت: كمال خلايلي ص٦٤.

الحكمة) هي المفصل الذي يدور حوله نموذج الفاعلية المعرفية في النص القرآني. لم يعد العلم منذ ظهور اينشتين وهايزنبرج ونيلزبور ودو بروجلي وشرودنجر انفجاراً معرفياً في وجه الدين، بل أصبح انفتاحاً على مبدأه الأساسي: الله، وانقلاباً على المقولات المادية الأولى في القرن الماضي. لقد صار من الصعب فصل الوعي عن المادة أو الجمال عن النسق، وتبين أن المادة ليست أزلية، وأن الكون في اتساع وتمدد مستمرين، وأن تدخل الوعي ورقابته يؤثران تأثيراً حاسماً في سلوك المادة. وقبل نهاية قرننا الحالي بسبع سنوات (**١٩٩٣**) يتوصل (**مايك هوكنز**) إلى أن الأجسام المعتمة تمثل ٩٠% من الكتلة المفقودة للكون، وأن بها قدراً من الكثافة يكفي لوقف التمدد الكوني في وقت ما في المستقبل. وإذا حدث ذلك فإن الكون سيبدأ في التقلص، وسيحدث فيه انفجار داخلي يولد حركة معاكسة لحركة الانفجار الكبير الذي نشأ الكون نتيجةً له منذ ٢٠ مليار سنة [١].

ورغم هذه المعرفة الواسعة بالبداية والنهاية والعلة الأولى لكوننا، مازال العلم ـــ في جانبه العلمي ـــ عاجزاً عن اقترانه بالحكمة، ومسوقاً ـــ دون حذر ـــ إلى غواية القدرة بل أن العلم لا يبدو مبالياً بتوظيف ذاته في سياق غاية الله في العالم إذا لم نقل إنه يسلك السياق النقيض عن قصديَّة مُبيَّتة.

وبدلاً من كون العلم تأسيساً خارجياً للعلوّ الداخلي، واكتشافاً للحياة الأسمى التي تطفئ جحيم العنف والتملُّك والاستئثار بالأشياء، يصير العلم مؤسِّساً لـ " **لا أخلاقيات** " الصراع، ويفصل مسار العقل عن الطبيعة، ويرفض أن يرد القيمة إلى الواقعة. العلم هنا أداةٌ لتدمير الضمير.

يقول " **ادجار موران** " إن تطور العلم والتقنيات والصناعة ملتبس الدلالة أو مزدوج الدلالة دون أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان أفضل عنصر فيها أو أسوأها هو الذي سوف ينتصر (...) والسلطات التي أنجبها العلم ليست مصلحية فقط بل هي أيضاً سلطات للتدمير والمناورة [٢].

---

(١) تقرير من وحدة أبحاث الكون، لندن، الأهرام ٢٠ نوفمبر ١٩٩٣.

(٢) نهاية الأمل، وصدمة المستقبل ـــ مجلة القاهرة ـــ نوفمبر ١٩٩٣ ص ٣٢.

ويرى "ألفن توفلر" أن النظام الجديد لخلق الثروة نظامٌ فائق الرمزية لأنه يستخدم المعرفة بكل فروعها لدعم كيانه ووظيفته. ولكن المعرفة في مثلث السلطة (القوة، والثروة، والمعرفة) هي أكثر أضلاع المثلث تميزاً ومرونة إذ يسع الضعفاء والفقراء أن يملكوها كذلك. وهذا هو ما يجعلها تشكل تهديداً مستمراً للأقوياء حتى وهم يستخدمونها لتعزيز قوتهم [1].

لقد أصبح العالم، منذ اكتساح ثورة "المعلوماتية" لكل المعطيات والنتائج السابقة، غابةً من العلامات والإشارات والرموز: رأس المال نفسه يتحول في النهاية ـــ كما يقول توفلر ـــ إلى نبضات إلكترونية ترمز إلى ورق، أي أنه يصبح بالتدريج وهمياً.

وينهض كل شكل من أشكال التنافس والاستغلال الآن على توظيف المعرفة الرمزية وتوجيهها لمصالح السلطة التي خلقتها لتمتلكها.

إن الحياة بذلك تجري في منحنيات هادرة، مجهولة، وحافلة بالنوايا الشائكة، فرغبة الإنسان في السلطة والثراء لا تقف عند حد معلوم. والعلم هو خادم هذه الرغبة، وسادنها، وشيطانها.

كانت غاية العلم ـــ في النص القرآني ـــ دوماً غير ذلك. وكانت سياسة الاستخلاف تسعى إلى توظيف العلم في تحرير الإنسان من الضرورة، وفي دفعة إلى نفي الفقر والخوف والظلم والأنانية من عالمه. وقد بات واضحاً أن الأمل في صنع ذلك العالم العادل لم يعد كبيراً بعد أن أصبح الإنسان نفسه أداةً في يد العلم الذي فاق خياله خيال التاريخ والواقع وفاقت حساباته حساباتهما. لقد وصف الله الإنسان بالظلم والجهل لأنه حمل الأمانة التي أشفقت من حملها السموات والأرض والجبال فقال: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً(٧٢)﴾ (الأحزاب: ٧٢).

ولعل هذه الأمانة هي الحرية التي تفترض بدءاً العقل، والعلم، ومسئولية الفعل والاختيار، وهي تفترض، تبعاً لذلك، العدل والرغبة المتبادلة في المشاركة، ولن يكون شيء من هذا إلا بضبط عملية التقدم ومراجعتها وتأمينها لصالح البشر كافة

---

(١) السابق ص ٥٥.

والسبيل إلى الضبط والمراجعة والتأمين هو أنسنة الجانب التطبيقي من العلم، أي توجيه غايات العلم، والتحكم في وسائله، وإخضاع الوقائع الخاصة به لقيمة أعلى يجاوز نحوها ذاته، ويضحي من أجلها ببعض الانتصارات الزائفة.

٦) اللذة:

نحو مجاوزة الثنائية الضدية بين الايروس واللوغوس، بين ديونيزوس وأبولّو، جاء الطرح القرآني، ليفتح الجسد على العقل والعقل على الجسد، ويقيم مستوى من مستويات " **التوازن** " بين مادة الواقع وروحه. ولم يك التوازن يعني التوفيق أو التعادل أو التوسُّط بقدر ما كان يعني التبادل والتأثير المطّردين بين وظيفتين من وظائف الوجود الإنساني.

اللذة ليست استنفاد طاقة الرغبة، بل دفع حبور الحواسِّ إلى مشاركة الوجود معناه، والوصول بغبطة الجوارح إلى عمق تيار الكينونة. اللذة كشفٌ عن القيمة التي تحكم حركة المياه الداخلية للذات عند تواصلها مع الآخر والأشياء.

إن اللذة في ذاتها لا تنجح في نفي شعورنا العميق بعدم الرضا إلا لوقت قصير لذا فهي ترتبط بما يمكن إن نسميه، على سبيل المفارقة، **إشباعاً ناقصاً.**

هذا الإشباع الناقص هو الذي يفضي دوماً إلى الإيقاع اللاهث لحاجات الجسد.

وإذا كان من طبيعة الجوع والظمأ والرغبة أن تتجسد بوصفها علامات بيولوجية ونفسيةً تشير إلى العلاقة بين الجسد وما هو خارجه من آخر وأشياء، فإنّ ما ينزع زيف هذه العلامات في غير حالة ويضمن مصداقها ويمنح توافقاتها التناغم السعيد هو تفتُّحُ الموضوعات الحسية التي تفرزها داخل المعنى العميق للروح من حيث هو إدراك لعطاء الله.

إن استدعاء الخارج إلى الداخل على هذا النحو هو الذي ينفي اغتراب الجسد ويحقق إشباعه الفريد ويمنحه سلامه مع ذاته. وهو ما يجعل الآخرين والأشياء أيضاً أكبر من مجرد موضوعات جامدة يتحرك نحوها النزوع. إنه يجعلها صيغةً حيةً للتفاعل والنمو في اتجاه ما ورائها.

نقرأ: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ (١٨٧)﴾ (البقرة: ١٨٧).

و:﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ(٢٢٣)﴾ (البقرة: ٢٢٣).

و:﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ(١٧٢)﴾ (البقرة: ١٧٢).

و:﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ(٣١)﴾ (الأعراف: ٣١).

و:﴿وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(٣٦)﴾ (البقرة: ٣٦).

لا يعترينا شك في أن النص القرآني قد بين أن مبالغة الإنسان في التركيز على لذّاته تخفي شعوراً ما بانكسار التوازن، وتنتج في الوقت ذاته نوعاً من اللامبالاة نحو الحركة الفعلية للحياة بأبعادها اللاشخصية. ولذلك فهو يتصدّى لهذا النمط من السلوك القاصر. ويؤكد أن ثمة ما يتخطّاه.

نقرأ: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ(١٤)﴾ (آل عمران: ١٤).

و : ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمْ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ(٣)﴾ (الحجر: ٣).

إن النشوة الباطنية للحواس تحقق فاعليتها النفسية عن طريق تكاملها مع نشوات العقل والروح الأخرى. وهي تنشأ في موازاة تامة معها، وتتداخل وتتخارج فيما بينها كي تؤسس الكلية النسبية لأخلاق السعادة.

وفي هذا السياق الكامل تتبدّل اللذة، وتصبح وسيلة من وسائل الولوج إلى سرٍّ أكبر. بل تتسع مساحة الإحساس بها، أكثر من ذي قبل، وتمنح صاحبها في كل مرة جديداً كأنها تكشف له عن جزء كان مجهولاً من كينونته. وفي انتظام إيقاع توافقاتها يتبدد السأم القريب إذ تعكس الأمل لا اليأس. كلما باتت اللذة أعمق غوراً، وأكثر تعدُّداً في مستوياتها، صارت الرغبة أكثر ذكاءً، وأضحى ثمة أفقٌ أبعد من السطح المزدوج الذي تتبادل عبره الإثارة والاستجابة تكرارهما التعس. اللذة مدى. اللذة إمكان. وهي تستعيد فطرتها في لحظة استعادتنا القدرة على تحرير الجسد من آلية النكوص نحوها بوصفها ملجأً للنسيان والهرب.

مما لاشك فيه أن موضوعات اللذة قد تشعَّبت في العصور الحديثة، وأن أدواتها قد تنوَّعت تنوعاً مدهشاً. ولكن العجيب أن الإنسان لم يتخلَّصْ ــ رغم ذلك ــ

من الشعور بالتعاسة وسوء الحظ*. ولعل قصوره عن إدراك الطبيعة الصحيحة للذة، وعجزه عن تحقيق إشباع حميمٍ لأعماقه من خلالها هما أبرز أسباب ذلك الشعور المؤرِّق.

إن للذة بعداً انطولوجياً طارفاً يتجسد في رهافة إدراكنا لمعنى أفعالنا في الوجود ومهما كان فعل اللذة كثيفاً أو صلباً أو معتماً تظل في قرارته دوماً حساسيةٌ خفيةٌ تتوق إلى الكشف عن نفسها في أكثر الصور شفافية. وعلى الإنسان أن يتيح الفرصة لتلك الحساسية الكامنة كي تفصح عن أصالة وجهها. ربما — عن طريق ذلك فقط — يستطيع الإنسان أن يقاوم شعوره المؤرق بالخيبة، يقول " **أريك فيل**" "نحن نجهل ما نريد ولا نعرف إلا ما لا نريد". وقوة هذه العبارة تكمن في وصفها للتعارض الماثل بين ما ننشده بالفعل وما نتوهم أننا ننشده. وهي تقول ببساطة أننا لا نفهم أنفسنا. فإذا أردنا أن نفهم أنفسنا فلا بد أن تتوافق معرفتنا ورغبتنا. وهذا هو المشكل الأساسي: إن للذة تعارضاتها وتقاطعاتها المراوغة، وأن تجليها الظاهري ليس تَحَقُّقاً أميناً لمضمونها الأعمق، بل هو إشارةٌ إليه.

إذا تخطينا عتبة الفعل الملموس فسوف نعثر على الحقيقة في جدل الشكل والمعنى. وفي انبثاق تلك الحقيقة من مكمنها سيلوح لنا اتصال الوجهين معاً: نشوة الحواس ونشوة العقل.. الفرح الذي يجاور ذاته نحو حركة الروح، والروح التي تسير إلى أبعد من رموزها لتشرف حثيثاً على راحة الديمومة؛ على غبطة المطلق.

****

---

*يخلص دافيد لوبر وتون مثلاً بعد تحليل عميق لحضارة الجسد الحديثة في كتابه (انثروبولوجيا الجسد والحداثة) إلى أن تحرر الجسد لن يكون فعلياً إلا عندما يختفي هَمُّ الجسد، ص ١٣٩.

الفصل العاشر

النص في الحاضر فاعلية التغيير

الفصل العاشر
النصُّ في الحاضر
فاعلية التغيير

يظل النص مرجعيةً قائمةً يختلف أسلوب العمل بها والتوجه إلى الواقع من خلالها بحسب اللحظة التاريخية، والمكان، وطبيعة المجتمع وظروفه وسمات تحولاته.

وللنص القرآني من المرونة المقصودة ما يتيح لكل قيمة في منظومة قيمة العملية أن تمثل نقطة بدء أو أولية حركة لتصل في سيرها بين القيم جميعاً على محيط دائرة تمثل واحدية الحضور الإلهي مركزها.

وإذا كان الحاضر هو آنية الحضور، والله هو ديمومة الحضور، فالله هو الكلية الزمنية التي تصل الحاضر بالماضي والمستقبل في آن، أي تصل آنية الحضور بالحضور في "**الما قبل**" والحضور في "**الما بعد**" معاً.

الحاضر الإيجابي، إذن، هو الحاضر الذي يحفظ ثروة الماضي في خزانة المستقبل. وبمعنى أخر، فإن فاعلية التغيير تكمن في إبداع نظرة تركيبية تدفع الحاضر، دوماً، نحو نموذج جديد لا ينفصل فيه شكل المستقبل عن الماضي المستمر للدلالة. كأن فاعلية التغيير تؤصِّل أيضاً لمقولة " **الاختلاف**"، وتعمق من إدراكها. إنها تحرر الحاضر من حاضره لتفتحه على حس المفارقة. والمفارقة هنا نشير إلى ما يمكن أن نسميه "**التزامن اللامتزامن**"؛ أي التئام شكل المستقبل والماضي المستمر للدلالة في موضوعة واحدة هي موضوعة الحاضر.

لعل هذا التعالي على موقف التجزؤ الذي يتبنَّاه التروع التاريخي هو ما يمنح الكينونة أصالتها.

يقول "**أريك فروم**": الكينونة ليست بالضرورة خارج الزمن ولكن الزمن ليس هو البعد الذي يحكمها [1].

---

(١) أريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت / سعد زهران، عالم المعرفة ـــ الكويت ـــ ١٩٨٩،ص ١٣٦.

ويقول: لا يوجد أسلوب الكينونة إلا هنا والآن [١].

ليس الحاضر سوى الماضي المُصَوَّب. فالماضي حين يعيش حركته الكاملة، المندفعة إلى الأمام نحو الحاضر، يتورط في انقسام لحظاته، وتعددها، واختلافها، وتتولد عبر تحولاته المتدرجة أخطاء وأخطاء.

ليس المستقبل كذلك سوى الحاضر المُصَوَّب وقد أضيفت إليه إمكانات وجوده الخاص.

وقد عَبَّر النص القرآني عن جدلية الثبات والتغير، فضرب الله بنفسه مثلاً يقاس فيه التغير إلى الثبات؛ أي تغير مظهر التجلي الفعلي إلى ثبات جوهر الكينونة فقال: **﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ(٢٧)فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ(٢)يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ(٢٩)﴾** (الرحمن: ٢٧-٢٩).

سوف نبدأ من القيمة العملية التي نراها أكثر إلحاحاً في منظومة القيم على موضوعة الحاضر. وهذه القيمة هي التقدم. فالتخلف الحضاري ــ بدرجات واضحة التباين ــ هو الميسم المشترك الذي يسم العالم الإسلامي اليوم. و"الإسلام دين عالمي أو كوكبي بلا مراء رغم ما يدعيه البعض من أنه دين جزئي أو إقليمي أحياناً، أو من أنه دين "**أفريقاسي**" أحياناً أخرى" [٢]، و" هو في توسع ديناميكي مطرد بعيد المدى (...) فهو من ناحية يكسب كل يوم أرضاً جديدة وقوى مضافة على امتداد جبهة عريضة في إفريقيا وربما في آسيا المدارية بالإضافة إلى العالم الجديد شماله والجنوب. ومن ناحية أخرى يتفق أن أغلب مناطق العالم الإسلامي يُعَدُّ من أقاليم النمو السكاني السريع حيث لم تزل معدلات المواليد مرتفعة في الوقت الذي انخفضت فيه معدلات الوفيات انخفاضاً كبيراً" [٣].

بيد أن الإسلام ــ في معدل توزيعه الإجمالي ــ يمثل أرخبيلاً ــ ليس أرخبيل العرب إلا جزءاً منه ــ من الجزر أو الواحات البشرية المركزة المتباعدة في وسط بحر الرمال أو بحر الماء [٤].

---

(١) السابق نفسه ص ١٣٦

(٢) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر ــ دار الهلال ــ ١٩٩٣ ص ١٥

(٣) السابق نفسه ص ١٢،١٣.

(٤) السابق نفسه ص ٢٣.

وتنحصر أهم العوامل المحايثة * لتخلف الأرخبيل الإسلامي في تفوق الكثافة البشرية على الإمكانيات المادية به بالرغم من ثرائها اللافت، والعجز عن توظيف هذه الكثافة البشرية توظيفاً علمياً دقيقاً يهدف إلى الإنتاج وزيادة الثروة، وغياب استراتيجية عريضة قائمة على الإفادة من الموارد المتاحة من جهة، وعلى التكامل والتبادل من جهة ثانية، والصراعات الداخلية غير المحكومة بين القوى المختلفة التي تمثل عنصر السيطرة والتحريك، وتدهور مناخ الإبداع العلمي والفكري، وانتهازية الصفوة، واحتكار السلطة بواسطة فرد أو قلة، وافتقاد خاصية الرشد في أنظمة الإدارة.

وبالتوازي مع العوامل المحايثة تلعب العوامل المُستَدْعاة * الدور نفسه في صناعة التخلف، وأبرز هذه العوامل المستدعاة: الاعتماد غير الذاتي بما ينطوي عليه من دلالتي التبعية وعدم الكفاية، واختراق الآخر للذات على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وقابلية الاستقطاب نحو تحالفات وتكتلات لا تخدم المشروع الأساسي للتطور أو النهضة، وفاعلية الضغوط والمساومات والتهديدات الخارجية في كبح جماح النمو وتدجين الطموح الحضاري للشعوب المستضعفة.

وتتداخل وتتخارج العوامل المحايثة والعوامل المستدعاة أخيراً لتنسج شبكة من خيوط العلاقات غير المتكافئة بين عناصر الوجود الداخلي من ناحية، وبين هذا الوجود بوصفه كُلاً والوجود الآخر من ناحية ثانية.

ويعمل ذلك اللاتكافؤ المُرَكَّب على إضعاف نموذج التفاعل إلى أقصى حد ممكن، وسلب جدلية الحاضر وذاته إيقاعها النشيط، فلا يبقى سوى سديم الشظايا المتطايرة مشهداً للتجاور الساكن الذي لا تُمَثِّلُ الانفجارات فيه إلا مظهراً جبرياً من مظاهر حركة السطح وانزلاقه.

---

* العوامل المحايثة هي العوامل المنبثقة من داخل البنية الجغرافية ــ السياسية ــ الاجتماعية ذاتها.

* العوامل المستدعاه هي العوامل الطارئة على البنية من خارجها بحيث يستجيب لها الداخل على نحو أو آخر.

لابد أن يكون المشهد السابق مشهداً شديد العتمة والقتامة. ولابد أيضاً أن يكون تغييره رهناً بقدرات باهظة على الفهم والعمل والتضحية مما يمثل ملحمة حقيقية ينبغي على الإسلام المعاصر **" هنا والآن "** أن يعدها قدر وجوده.

ولا بأس أن نبدأ بهذا السؤال: ما التقدم؟ التقدم هو السبق، وتقدم فلان: صار قداماً وتقدم القوم وعليهم: سبقهم في الشرف أو الرتبة فصار قدامهم، ومعنى التقدم ليس بعيداً عن معنى القدوم أي الرجوع والحضور كما أنه ليس بعيداً عن معنى الإقدام أي الشجاعة والجرأة.

ونقول: له قدم صدق أي له مقام صدق، وله قدم علم أي له مقام علم..وهكذا وترتبط المعاني كلها بدلالة الفعل والعمل، وتنطوي على إيقاع الحركة السريعة.

يقول تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ١١٠).

ويقول: ﴿وَقَدِّمُوا لأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاقُوهُ وَبَشِّرْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

ويفترض التقدم التعاقب والاتصال في آن. ويُمَثِّلُ فعل المعرفة في نظامِ الواقعِ الأثرَ الجليَّ للتقدم الذي نعنيه.

وقد رأى البعض أن المعرفة تسير من مستوى البسيط إلى مستوى المركّب فيما رأى البعض الآخر أنها تسير من مستوى المجرد إلى مستوى المحسوس. والنظرة الثاقبة إلى حركة العقل الإنساني عبر التاريخ تدلنا ــ في الحقيقة ــ على شيء آخر، هو أن المعرفة تسير من مستوى الفهم إلى مستوى التحكم، كما أن استعراض نشوء المجتمع الحديث واستقراره وتَشَكُّل الدولة الحديثة وصعود مؤسساتها، يدلنا على شيء ليس أقل أهمية : أن المعرفة تكتسب صبغةً عبوديةً في يد السلطة، وأن العقل يقع في نقيضته الأساسية (**Fundamental Paradox**) إذ يضطر أن يتحول في منظور صاحبه إلى سلعة فيما يظل يمثل بالنسبة إلى المؤسسات التي تقتنيه نظاماً من الربح المركّب الذي ينضاف إلى رصيد استثماراتها ويضاعف من رأس مال قوتها وسيطرتها.

المعرفة. إذن، قسمة مشتركة بين اثـنين: الأفـراد (**المفكـرون والعلمـاء والمبدعون**)، والمؤسسات. والمؤسسات تستغل النخبة (**الأفراد المتميزين بإنتـاج المعرفة**) لتوجيه سواد المجتمع والتحكم في مصيره عن طريق تطبيقها للمعرفة المُنْتَجَة بما يتفق مع مصالحها.

وتخضع هذه المؤسسات بدورها لمؤسسات أكبر تندرج في أنظمة قطبية أكـبر (**دول واحتكارات وكتل عالمية**) تتراتب فيما بينها وتعمل ــ بكل سبيل ــ على اكتساب المزيد من الثروة والسيطرة.

من العبث ــ ربما ــ أن ننادي، مثل ريكور، مكر الثعلـب وقـوة الأسـد بالالتفات إلى كلمات الضمير أو العمل وفقاً لغاية الله في العالم.

بيد أن قليلاً من الأمل يظل معقوداً على الدفع ببعض الأشخاص الأسـوياء أو شبه الأسوياء في قمة الهرم إلى الإيمان بضرورة وجود طابع أخلاقي للقوة، وبضرورة تعديل عملية التحكم في المعرفة بما يحقق للإنسان مجتمع العدالة والحب.

وإذا كانت التكنولوجيا قد أفضت إلى حضارة عالمية مشتركة فمما لا شـك فيه أن ثمرات هذه الحضارة قد ظلت ــ في أغلبها ــ وقفاً على قوى بعينها تمارس الضبط والتحكم في عناصر القوى الصغيرة الأخرى.

ولا تعني هذه الهيمنة السيبرناطيقية سوى جبرية جديدة أو حتمية عبر تاريخيـة إذا قلنا مع" **فوكوياما** " بنهاية التاريخ *

ينظر النص القرآني إلى التقدم بوصفه سعياً دائباً إلى تأسيس إنسانية متعددة الروافد والمشارب والسمات ولكنها تتمخض في اختلافها عن أخلاق إنسانية جامعة لا ينفصل فيها الفعل المعرفي عن إيجابية أثره الوجودي.

نقرأ: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ(١٣)﴾ (الحجرات: ١٣).

* " نهاية التاريخ " تعبير أطلقه " فوكوياما " على بلوغ زمن الصراعات الأيديولوجية الكبرى منتهاه الأخير، وبداية مرحلة جديدة من الحضارة الإنسانية الواحدة التي تصنع قطيعة مـع تاريخ البشرية السابق.

ونقرأ أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ(٦٩)﴾ (المائدة: ٦٩).

ويؤكد النص القرآني الطابع الأخلاقي للمعرفة بوصفه المَجْلَى النبيل للروح في اتصالها بالله، فيقول تعالى:﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ(٢٣٩)﴾ (البقرة: ٢٣٩).

كما يؤكد في الوقت نفسه الطابع الأخلاقي للقوة بوصفه الضمان الوحيد لعدالة الفعل وتحقيق أثره الإيجابي في نظام الواقع، فيقول تعالى:﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ(٤١)﴾ (الحج: ٤١).

وسوف يربط النص القرآني دوماً بين العمل بوصفه أثراً للإنسان وبين الله: ﴿قُلْ يَاقَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ(١٣٥)﴾ (الأنعام: ١٣٥).

و: ﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ (التوبة: ٩٤).

و: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

كما سيقابل دوماً بين نمطين من الأعمال بحسب غاية كل منهما ومدى إيجابه أو سلبه:

﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ(٤١)﴾ (يونس: ٤١).

و: ﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ(١٣٩)﴾ (البقرة: ١٣٩).

و: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (٣٥)﴾ (الأنبياء: ٣٥).

إن تفاعل النموذج الذي يطرحه النص القرآني ــ على النحو السابق ــ مع الواقع في أبعاده المختلفة هو الذي سيقدم مفهوماً إنسانياً للتقدم يصل بين الوجود البشري وغاياته من جهة، ويفتح ذلك الوجود على أفق استمراره من جهة ثانية.

بيد أن قابلية العصر الكوكبي لتأمل هذا النموذج أو تمثله أو الإفادة منه تظل موضع شك كبير، فالصنَّاع الأساسيون ـــ كما يقول موران ـــ لـذلك العصر الكوكبي هم السيطرة والحرب والدمار.

ويلخص "موران" التحديات الكبرى لعصرنا في ثمانية:

١) لا كفاية التطوير التكنولوجي والاقتصادي.

٢) سرعة التطور غير المُحْكَمِ للعلم.

٣) الهيمنة المتزايدة للتكنو ـــ بيروقراطية.

٤) التطورات الضخمة الخاصة بسيادة السلع والعملة.

٥) التعميم المديني في العالم.

٦) الاضطراب السكاني.

٧) تَرَدِّي الديمقراطية.

٨) النزوع إلى التوحيد الحضاري الذي يحطم التعدد الثقافي.[1]

إن هذه التحديات تكشف عن بنية حضارية واسعة من التناقضات، فالطفرات العلمية بكل جوانبها التطبيقية لم تستطع حل المشكلات القديمة على وجه الكرة؛ تلك المشكلات المتمثلة في الفقر والعنف واختلال التوزيع السكاني وانتهاك حرية الفكر والتعبير، بل ربما استُخْدِمت التقنيات الحديثة للمعرفة في تأكيد هذه المشكلات على نحو آخر.

وداخل عالمنا الإسلامي المعاصر الذي يعيش على استهلاك معرفة الآخر وتقنياته في حدود ما يسمح به هذا الآخر دون أن يحاول إنتاج نموذجه المعرفي بدءاً من قيمه الخاصة، تزداد معضلة الحاضر استفحالاً وضراوة، فثمة أزمة الهوِّية وأزمة الشرعية، وثَمَّ فساد النخبة الحاكمة الذي تصيب عدواه بالتدرج طوائف المجتمع واحدةً بعد الأخرى، وثَمَّ التفاوت الاجتماعي الرهيب الذي يتصاعد حدته، وثَمَّ ـــ أخيراً ـــ التخلف التكنولوجي والعسكري قياساً إلى إنجازات العالم المتقدم. لقد بات واضحاً أن ثمة حلقة مفقودة في سباق التقدم ذاته من شأنها أن تفضي بـه إلى تناقضات

---

(١) ادجار موران وآخرون، نهاية الأمل وصدمة المستقبل، مجلة القاهرة (مرجع سابق)، ص ٣٢.

مشهده الأخير. ومن الجَلَيِّ أن هذه الحلقة تتصل بعمق التناقضات الضاربة في صورة العلاقة بين الذات والتاريخ من جهة، وبين الذات والآخر من جهة ثانية.

ولكي يكتمل المشهد المتأرجح لحضارة العصر الكوكبي فلا بد أن نلقي نظرة سريعة على خريطة التوزيع الحضاري كما رسمها لنا واقع الحال؛ ففي بلادنا سلطة بلا جماهير، وفي بلاد العالم المتقدم سلطة وجماهيرها يخضعان معاً لآليات التراكم والنمو العمياء. هناك مصنع الحضارة، وهنا سوقها. هناك منتجها، وهنا مستهلكها.

ولأن الحقائق تغير القيم كما يقول **"باشلار"** فإن آليات التفاعل المُتَبَادَلة هناك تفرز نوعاً من **"العبودية الحرة"** إذا صَحَّ التعبير أي أنها تفرز اغتراب الإنسان عن وجوده على نحو يجمع بين عقيدة التنافس ومنطق الكم بما يضيف إلى ذلك الإنسان من الامتيازات ما يسلبه إياها في الوقت نفسه على مستوى آخر.

أما آليات التفاعل المُتَبَادَلة هنا فهي تفرز نوعاً أدنى من العبودية إذ يؤدى نموذج التبعية الفج على تقسيم المجتمع أربعة أقسام: قلة متخمة تقف في أعلى السُلَّم (الساسة والسماسرة ورجال الأعمال الكبار والوسطاء وتجار المخدرات والسلاح...الخ)، وقطاع عريض من التكنوقراط والبيروقراط يلهث في ذيلها، وأكثرية غالبة تمثل الهيكل الوظيفي العام بفئاته المختلفة، وجماعات من الهامشيين تأخذ مساحتها في الاتساع يوماً بعد آخر. واغتراب الإنسان، هنا، ليس اغتراباً بسيطاً عن العمل فحسب، بل اغتراباً بالعمل وفيه. وهو اغترابٌ يجمع بين فقدان المعنى، وفقدان المعايير.

بيد أن في وسع القيم أيضاً أن تَحُدَّ من تأثير الحقائق الواقعية، ومن قدرتها على زرع التناقض بين آليات التطور وجوهر الذات؛ فاليابان الصناعية قد استطاعت أن تخوض أقصى مغامرات التحديث دون أن تتآكل روحها بين تروس الآلة الإنتاجية الهائلة، وأن تدخل عصر التنافس والسيطرة دون أن تفض يدها من روح الشنتو وتعاليم اللوتس.

وإذا انتقلنا من مستوى العالم المتقدم إلى مستوى العالم الفقير فسوف يدهمنا كيان عنصري صغير بنجاحه في تأسيس دولته وتأصيل دعائمها على أسطورة دينية زائفة. ولا يهمنا في **"إسرائيل"** بوصفها حالة أو واقعة سوى الدلالة العملية للانبعاث: الإمكان الروحي للقيم في دفع الحقائق إلى التكُّيف معها.

وقد وضع "أريك فروم" يده على عقيدة جوهرية تمثل الشخصية الأوربية والشخصية الأمريكية في أوسع معنى لهما حين قال: إن نموذج البطل الوثني هو النموذج الأعلى في تلك الحضارة، أما نموذج المسيح الشهيد الذي يحب فليس إلا قناعاً زائفاً يختفي وراءه البطل الإغريقي أو الجرماني الذي يعشق السلطة والشهرة والتفوق والغزو وسفك الدماء (١).

إن الحلقة المفقودة في سباق التقدم الذي قارب مشهده الأخير تتكشّف الآن. ولا يكمن الدور الحضاري الحقيقي للإسلام ـ كما يحلو للبعض دائماً أن يقول ـ في إضافة هذه الحلقة المفقودة إلى السلسلة. وذلك لأن نحت إطار حضاري للمعرفة التي نشأت في حضن قيم مختلفة ما هو إلا تلفيق مقيت. كل تلفيق مجانيّ بطبيعته، وكل مجانية عجز عن الإبداع الحقيقي بوصفه جدلاً وتركيباً.

إن ردَّ اعتبار التقدم يأتي من إنتاج نموذج جديد للمعرفة. ومن إنتاج وسائل مصوَّبة للتحكم في هذه المعرفة، ومن امتلاك قوة كافية تتصدّى لمحاولات هدم استراتيجية إنتاج المعرفة ووسائل التحكم فيها.

إن كسر نموذج التبعية هو البداية ويقتضي ذلك مجاوزة العوامل المستدعاة التي تلعب دوراً معروفاً في صناعة التخلف. ولن تتم هذه المجاوزة في سياق مستقل عن سياق التنوير والتثوير الداخليين. وهو ما يقضي في الوقت نفسه مجاوزة العوامل المحايثة لتخلف الأرخبيل الإسلامي.

وتنبع فاعلية التغيير الكبرى من استحضار المحذوف والغائب في حركة الواقع، ومن توظيف الإمكانات الروحية للقيم في تحريك بحيرة الحاضر الراكدة، وفي دفع الحقائق الواقعية إلى التكيُّف مع الغاية والمعنى.

إن قوة المعنى هي البديل الصحيح لمعنى القوة في فكرة (التقدم)، وهي التي تُحَوِّلُ هذه الفكرة إلى قيمة راسخة تدفع الحاضر إلى بداية جديدة لا إلى نهاية قديمة:

﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا(٩)﴾ (الطلاق: ٩).

﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(٥٢)﴾ (النمل: ٥٢).

---

(١) الإنسان بين الجوهر والمظهر (مرجع سابق)، ١٤٨ إلى ص ١٥٣.

ولابد أن تنطوي قوة المعنى على قوة الأمل. والأمل كما يقول **"ادجار موران"** يتأسس على الإمكانات غير المكشوفة ويعتمد ما هو غير محتمل (.....) وعلى الأمل أن يُنَشِّط ليس المشروع فحسب، وإنما أيضاً المقاومة الأولية ضد القوى الكبرى الوحشية المندفعة[1].

ويظن تشو مسكي في ورقة له عن النظام العالمي الجديد، أن ثمة عناصر أو فئات داخل القوى القطبية الكبرى التي انفردت وحدها بمشهد التفوق والسيطوة تستطيع لإحساسها المتزايد بالانسحاق أو لتعارض مصالحها مع مصالح هذه القوى، أن تُعَدِّلَ من توجيهاتها. ويبدو لي أن ذلك الظن يقع في محله، وأنه يعطي — في أفضل تقديراته — لنمو الاحتجاج الإنساني دوراً مُهِمّاً في تصويب الحاضر. وربما يكون للمسيحية في ذلك بجانب الإسلام موقع بارز في خلخلة النسق الذي يلقي على الحياة ظلاً من القوة والتفاهة في آن. ولعل الإيمان بالعمل على وقف الاختراق الصهيوني المستمر للمسيحية من جهة*، وتحجيم اللعبة اليهودية في مجتمعات العالم المتقدم من جهة ثانية يُمَثِّلُ مبدءاً حيوّياً لإصلاح القصور والرؤية اللازمين لتأسيس حضارة إنسانية مشتركة على قواعد موضوعية سليمة لا تفصل العلم عن الأخلاق أو تفصل التقدم عن العدالة، ويظل الإيمان بالعمل على مواجهة العنصرية الصهيونية التي ما فتأت تحقق مكاسب صاعدة داخل العالم الإسلامي، وتسحب الأرض من تحت أقدام بنيه، وتنتصر لأسطورتها على حساب الواقع، يُمَثِّلُ مبدءاً حيوّياً كذلك لفاعلية الخلاص.

نقرأ: **﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ(٧٨)كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ(٧٩)﴾** (المائدة: ٧٨،٧٩).

و: **﴿فَبِظُلْمٍ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا(١٦٠)وَأَخْذِهِمْ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا(١٦١)﴾** (النساء: ١٦٠،١٦١).

---

(١) ادجار موران، مجلة القاهرة (مرجع سابق)، ص ٣٤.

* انظر بهذا الشأن الكتاب القيم للقس إكرام لمعي "الاختراق الصهيوني للمسيحية"، دار الشروق ١٩٩١م.

و: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا(٤)فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولاً(٥)ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا(٦)إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا(٧)﴾ (الإسراء: ٤-٧).

وفي بيانه ليهود العالم يتحدث جيمس روتشليد في عام (١٨٦٠م) قائلاً: "لن يكون اليهودي تحت أي ظرف صديقاً للمسيحي أو المسلم قبل أن تحين اللحظة التي يشع فيها نور الإيمان اليهودي على العالم. وبتصرفنا بين الأمم إنما نرغب في أن نظل يهوداً فقوميتنا دين أجدادنا ولا نعرف قومية غير ذلك (...) وكيفما قادنا القدر وبالرغم من تشتت شملنا في جميع أنحاء الأرض يجب أن نعتبر أنفسنا العنصر المختى (...) فلننتفع من كل الظروف، قدرتنا عظيمة فتعلموا استخدامها من أجل أهدافنا. مم تخافون؟ اليوم الذي يمتلك فيه أبناء إسرائيل كل ثروات العالم وموارده ليس ببعيد *.

يصك عبد الوهاب المسيري مصطلح الدياسبورا الدائمة **Permament** ليصف طوعيَّة ما يسميه اليهود بالشتات الجديد، حيث يصبح الشتات هنا هجرة اختيارية موجَّهة لا ينفصل فيها نزوع الثراء الفردي عن الهدف العقائدي الأساس. وقد يُلاحَظُ أن المديرين الأخفياء الكبار للإعلام والدعاية والفنون والحرب ينتمون -في أغلبهم- إلى طقوس القبالة وأن حركة المال العالمي -كما تؤكد نستاوبستر- تدور وتنمو وفقاً لأهداف قلة من الممولين وأرباب المصارف الذين يشكلون فيما بينهم حكومة العالم الخفية.

* يكشف شريب سبيريد وفتش في كتابه الممتاز (حكومة العالم الخفية) عن تاريخ الأفكار التآمرية للحركة اليهودية - الصهيونية في جميع أقطار الغرب شارحاً كيفية سقوط أوربا كفاكهة ناضجة في يد اليهود، ت: مأمون سعد، دار القاش، بيروت، ط ٦، ١٩٨٥.

بيد أننا لابد أن ندرك مع "**تودروف**" أن القهر الداخلي في الذات الجماعية يسهم في إضعاف مقاومة القهر الخارجي[1]. وهذا قانون عام ينبغي الوعي به في كل الأحوال:

﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إنما بغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسكُمْ (٢٣)﴾ (يونس: ٢٣).

﴿وَأطِيعُوا اللَّه ورسولهُ ولا تنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ واصْبِروا إن اللَّه مع الصَّابِرِينَ(٤٦)﴾ (الأنفال: ٤٦).

لابد أن ندرك كذلك أن الحوار المستمر مع أفكار الآخر (**الغرب**) وتقويمها والإفادة منها أو نقدها لا ينفصل بحالٍ عن الحوار مع الذات، وقراءتها، وفحص أحلامها الممكنة، وتفنيد أوهامها المستحيلة. بل إن الانطلاق من مبدأ "**حتمية الاختلاف**" هو الفرصة المتاحة للحفاظ على طرفي هذه المعادلة بحيث لا ينفي أحد الطرفين الآخر: وحدة الحضارة/تعدد الثقافات.

يقول تعالى:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ(٤٨)﴾ (المائدة: ٤٨).

ولابد أن ندرك أخيراً، أن البشر والثروة لا يكفيان وحدهما لاستمرارية إنتاج المعرفة والقوة ما لم تنظر إلى قيمة التقدم بوصفها طاقة مزدوجة للحركة: إلى الأمام، وإلى الأعلى معاً، وما لم نؤمن أن أصحاب المصلحة في التغيير والتحول هم كل البشر على السواء.

* * * * *

---

(١) ترفيتان تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر، ت/بشير السباعي، دار سينا للنشر، ١٩٩٢، التقديم ص٤، والخاتمة من ص ٢٥٧ إلى ٢٦٦.

الفصل الحادي عشر

دينامية النص - تنويعات التمثل

الفصل الحادي عشر

دينامية النص ـ تنويعاتُ التَمَثل

كيف يتجلّى النص في ما هو خارجه؟ إلى أي مدى تحتفظ ديناميته الداخلية بقدرتها على دفعه إلى ما وراء حدوده؟ وما مغزى التمثلات المتعددة التي تحيل إليه؟ ما صورها؟ وما أثرها؟.

إن حيوية الفضاء المعرفي للواقع تفضي بالأفكار التي تُمَثّلُ "**وجوداً في النص**" إلى تحوُّل متدرِّج وخلاّقٍ يجعل منها "**وجوداً مع النص**" وبه. وهذه الحركة من "**في**" إلى "**مع**" و "**ب**" هيَ الحركة التي تضيف الفصل إلى الوصل لتُعَبِّرَ عن تحوُّر كلام المطلق في التاريخ، وتعكس صورة امتداده ونموه وتعدده. وهكذا تعمل تمثُّلاتُ العقلِ والوجدانِ والخيال على تأصيل المعنى الجوهريِّ من خلال أشكالٍ مختلفة ما تلبث أن تفتح الوجود على أبعاد جديدة للمعنى الأصلي نفسه. والنصُّ ــ بذلك ــ يعيش في شعور العالمِ ولا شعوره، ويتجذَّرُ في زمنه ومصيره، ويُوَجِّهُ أشواقه وأحلامه ولواعجه، ويعزف إيقاع رؤاه وإرهاصاتِ جوارحه. النص يبثُّ تجلياته في الحرف والصوت والصورة والمكان، ويتغلغل في مادة العالم وروحه.

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ(٣٨)﴾ (الأنعام: ٣٨).

و: ﴿وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ(٥٩)﴾ (الأنعام: ٥٩).

النصُّ كتابٌ ينفتحُ على الكون بأبعاده كافة، يحتويه ويستبطن نسيج أسراره، ويحفظ تفصيلاته اللامتناهية في ذاكرته، في ثنايا حدسه، وفي مرايا تأملاته. كيف يكون هذا النص نبعاً للتمثُّلات؟ كيف يكون مُلْهِماً للأداة والفعل، مثيراً للتداعيات والأصداء؟ كيف يكون دليلاً؟

نقرأ من "**دانتي**":

في لون الذهب عندما يخترقه شعاع رأيت سلما متجهاً إلى أعلى الأعالي لم يستطع بصري أن يصل إلى نهايته ورأيت ــ أيضاً ــ عبر الدرجات البهاء يهبط.

وكانت أضواء السماء منتشرة هنا (**الكوميديا الإلهية**).

إن "سلم المعراج الذي صعد عليه النبي ﷺ قد ألهم دانتي السلم الذي نراه في سماء عطارد"* [١] و"**في كل السماوات التي يصعد إليها دانتي.. كان يتحدث مع المؤمنين الذي كانوا يظهرون على شكل أضواء راقصة تغني، وذلك أنه في هذا العالم اللاعادي كانت طريقة دانتي الإنسان في تصوير هذه الأشياء تعتمد على الضوء والرقص والغناء**" [٢].

ورغم أن الزمن والسياق يمثلان فجوتين واسعتين بين صورتي المعراج، فإن حساسية الكلمة الأصلية لا تخطئ النفاذ في المشهد، بل لعلها تومض خاطفةً في فضاء المعنى: ﴿**ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى(٦)وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى(٧)ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى(٨)فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى(٩)**﴾ (النجم: ٦-٩).

إن رحلة الصعود هي رحلة كشف ورؤيا. وهي، في الوقت نفسه، مجاوزة للوضع البشري وتسامٍ على الحالة الأرضية. إنها اتصالٌ بالوجود المفارق واندياح فيه. الدهشة والغرابة والعجب أبعادها الثلاثة المتميزة. وذلك يجعلها أكثر اليقظات حلماً أو أكثر الأحلام صحواً ففيها يشترك العقل والعقل الباطن معاً في تسمية الأشياء. وترميزها، والهجس بمعناها الخفيّ.

كان ملائكة دانتي "**شرراً يخرج من نهر من النور ليدخل الأزهار (وهي المؤمنون) على شاطئ مثل الياقوت المحاط بالذهب. ويعود الملائكة فيصبحون وجوهاً بين المؤمنين الذين يعودون إلى الظهور**" [٣].

كل الوجوه كانت من شعل	**متوهجة والأجنحة من الذهب**
والباقي كله أبيض إلى درجة	**لا تبلغ الثلوج مداها**

* كان الوسيط بين قصة المعراج القرآنية وكوميديا دانتي الإلهية كتاب يعرف باسم (سلم محمد) ترجمه أبرا هام الفاكين إلى الأسبانية عام ١٢٦٤م عن سيرة شعبية للمعراج، وذلك بأمر من الملك ألفونسو العاشر، ويُلاَحَظُ استبدال السلم بالبراق.

(١) مجلة فصول، الأدب المقارن، (جـ١) (م٣) (ع٣)، أبريل / مايو / يونيو ١٩٨٣، ص ٢٠٢، وذلك عن لوسيان بورتيه.

(٢) السابق نفسه، ٢٠٣.

(٣) السابق نفسه، ٢٠٢.

ومرة أخرى، يتسلل إلى سمعنا صوتٌ كان قابعاً في مهاد الرؤية ـــ الرؤيا: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى(١١)أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى(١٢)وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى(١٣)عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى(١٤)عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى(١٥)إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى(١٦)مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى(١٧)﴾ (النجم: ١١-١٧).

وإذا كانت رحلة الصعود إلى السماء هي الذكرى السعيدة لاتصال الإنسان بالله (البراق أو السلم هو رمز هذا العرس) فإن الحياة الأرضية هي محنة الوجود الإنساني إذ تُجَدِّدُ دوما لوعة الروح التي انفصلت عن الله منذ زمن موغل في البعد: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ(٢٩)﴾ (الحجر: ٢٩). و: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (١٢٣)﴾ (طـه: ١٢٣). و:﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ(٣٦)﴾ (البقرة: ٣٦). وسوف تجد روح الإنسان الحزينة رمزها في "**الناي**" عند الشاعر الفارسي جلال الدين الرومسي ولنلاحظ ارتباط الناي بالنفخ من ناحية "**ونفخت فيه**...." وارتباطه بالانتزاع من منشئه الأول من ناحية ثانية، بل لعل النأي والناي في اللغة على معنى متصل، والنأي هو البُعْدُ والمسافة، ويقال نأى بجانبه أي أعرض.

الناي كذلك آلة ترتبط بالفضاء، بالمدى والليل والوحدة الأسيانة، بالشجى والشجن وانكسار القلب، بالخشوع والتأمل والضراعة، وبالبوح والشكوى.

كان جلال الدين يحب السماع بطريق يورث الجذب الصوفي، وقال في فاتحة المثنوي:

> أصغ إلى الناي وهو ينوح بصوت شجي على فراق المحبين... منذ انتزعت من فراش القصب صارت أناشيدي تشجي البشر وآلام الوجد بادية للعيان ... أريد قلباً مشفقاً يذوب أسى ... على ذلك الشقي النوّاح التائـــه بعيـــداً عن هنائه القديم... مفتشاً عن مقـره الأزلي [1].

ألم يكن النبي ﷺ أيضاً يقول " إقرؤا القرآن بحزن فإنه نزل بحزن". كـأن ثمة إيقاعين شجّيين مختلفين يُرَجِّعان في أُذُنِ الإنسان ذكرى اتصاله وانفصاله، ويحكيان له عن دراما وجوده.

---

(١)عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ص ٥٣٥.

نقرأ: ﴿ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ(٢٢)قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنْ الْخَاسِرِينَ (٢٣)قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(٢٤)قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ(٢٥)﴾ (الأعراف: ٢٢-٢٥). ولا بد أن يكون القرآن، بذلك باعثاً لندم الإنسان من مكمنه ومُحَرِّكاً للواعجه ومُفَجِّراً لأساه: ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا(٥٨)﴾ (مريم: ٥٨).

النايُ يتلو وجع الإنسان، خوفه وشوقه المكسور، غصة قلبه، وحنين أيامه. وصوت الناي يوحي بالسجود الباكي، وصداه يوقظ في الحنايا نزوعاً أقرب إلى الرحمة، إلى العطف والحنوِّ، وإلى رغبة الغفران. والناي محاكاة إنسانية للرثاء السامي الذي ترثي به كلمات الله الوجود البشري:﴿ يَاحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون(٣٠)﴾ (يس: ٣٠). الناي في صميم صوته ـــ نداء الحسرة.

وكما هاجر الإنسان من مأواه الأول؛ من جنة الله، ومن روحه، فهو يهاجر أيضاً على الأرض من مكان إلى مكان، مغترباً حيران مفتوحاً على جرح الحلم القديم. وما دام "**بعضكم لبعض عدو**" فإن التعارض والتنافر الدائبين بين الإنسان والإنسان هما قدر الوجود البشري؛ الوجود الذي يُكَفِّرُ عن خطيئته دون أن يدري.

"**تجربة الخروج**" هي النموذج الثالث بعد نموذجي "**المعراج**" و"**السقوط**" في سياق التمثُّل الذي يحكمه قانونان هما قانون "**التوالد والتحول**" و قانون "**التنويع**". يقول "**ميخائيل ليرمونتوف**" في قصيدة (**الرسول**):

منذ منحني الإله الأزلي
رؤيا الرسول
أقرأ في أعين الناس صفحات الحنق والرذيلة
أخذت أنادي بالحب وحق التعاليم الطاهرة
فكان أن ألقى الأقربون مني
بالأحجار عليَّ في غيظ
دثرت رأسي
وهربت من المدن أنا الفقير
وها أنا ذا أعيش في الصحراء

كالطيور يطعمها الله بلا مقابل
وأنا حافظ الوصية الخالدة
وتذعن لي خليقة الكون
وتسمعني النجوم
وهي تلعب بأشعتها
وحين اخترقت طريقي في عجلة
خلال المدينة الصاخبة
كان الكبار يقولون للصغار
بضحكة عزيزة النفس
إنه متكبر ولم يتواءم معنا
الأحمق كان يريد أن يقنعنا
بأن الله يشرع على لسانه
أنظروا إليه يا أطفال
كيف هو متجهم ونحيل وشاحب
أنظروا كيف هو بائس وفقير
وكيف يحتقره الجميع[١]

أما بوشكين فيستبدل في إحدى قصائد ديوانه (**محاكاة القرآن**) عابر سبيل بأهل الكهف؛ فعابر السبيل يتشكك في رحمة الله بعد أن تاه في الصحراء، فينيمه الله تعالى في الكهف سنين طويلة، ثم يوقظه بعد ذلك، وينبؤه بعدد السنين التي مكثها نائماً، فيغمر الإيمان والسعادة نفس عابر السبيل، وينبعث به الشباب [٢].

في كل تجربة للخروج ثمة عذابات ثقيلة وموجعة ولكنها ترتبط في الوقت نفسه بحالة مقدسة: حلم أو معجزة أو نبوءة أو خلاص. وسواء أكان الانتصار أو الموت هو حليف تلك التجربة، فإن بطلها — في كل الأحوال — يُعَدُّ تجسيداً لروح

(١) مجلة فصول، مكارم الغمري، مؤثرات شرقية في الشعر الروسي (المرجع الذي سبق)، ص ٢١١.

(٢) السابق نفسه، ص ٢١٠.

الحقيقة الغائبة؛ الحقيقة التي تحاور نفسها وتستنطق ما حولها لكي يدفع بها الكلام من الخفاء إلى الحضور.

إن رمز تجربة الخروج هو "**المكان القفر**"؛ المكان الواسع الخالي المعزول، مكان الوحشة، مكان الاغتراب. كأن الحقيقة ـــ بمعنى من المعاني ـــ هي وحدها ألفة المكان وأنسه. كأنها هي التي تُدَجِّنُ الوحشيَّ والغريب وتجعله حياةً قابلة للحرث. كأنها أيضاً حييَّةٌ ومنطوية. الحقيقة تختار عزلتها لأنها تكره المجانية، وتنفر من المشاع. الحقيقة تحب أن تُنفى لأنها تحب أن تكون متوحدةً مع ذاتها، وهي متواضعة رغم فتنتها، لا تحب أن تُبهر كل عين، وإلا فلَم حمل "**ديوجين**" اليونان الحكيم مصباحه في وضح النهار وراح يبحث عنها في كلِّ ركن، فأثار سخرية الناس ؟! ربما لم يكن يدرك أنها قرينة الخفاء كما قال هيرقليطس، وأنها لا توجد في زحام الخطى ولهاثها. وربما ـــ أيضاً ـــ لم يكن يدرك أن بها شيئاً يَعفُّ عن الضوء الصريح ويفر منه. لقد كان "**المعراج**" و"**الناي**" معا مرتبطين بعالم الليل كما ارتبطت تلاوة القرآن نفسه بالليل والفجر ارتباطاً قوياً ودالاً فقال تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ(١)قُمْ اللَّيْلَ إِلا قَلِيلاً(٢)نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً(٣)أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً(٤)إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً(٥)إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً(٦)﴾** (المزمل: ١-٦).

وقال : **﴿أَقِمْ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا(٧٨)﴾** (الإسراء: ٧٨).

والخروج، إذن ليس خروجاً من المكان الشائع المألوف فحسب، ولكنه خروجٌ إلى الذات. فالذات فراغ يطلب أن يُملأ بالحقيقة. هنا ندرك تفاعل الذات مع الروح الكونية في فطرة إيقاعها، فالروح الكونية تستجيب للحقيقة دون مقابل.

أنا حافظ الوصية الخالدة
وتذعن لي خليقة الكون
وتسمعني النجوم
وهي تلعب بأشعتها

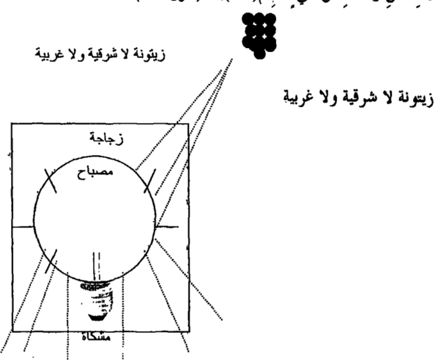
وهكذا فعل الحمام الذي عشعش على الغار، ونسج خيوطه كيلا يرى الكفار النبي محمد ﷺ وصاحبه: **﴿إِلا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ**

إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ(٤٠)﴾ (التوبة: ٤٠).

ولا ننسى أن خروج النبي ﷺ أيضاً كان خروجاً ليلياً، وأن اضطهاد كلمته كان اضطهاداً لحقيقة غير مرئية تتكلم على لسان بشرٍ مرئيّ. وربما شدَّته إلى طبيعة مجالها فكان " **المدثر** " و"**المزّمل**". وما الغار والكهف في تجربة الخروج إلا مكانان لروح الحقيقة، لهوية وجودها. الغار والكهف ترنيمتان تترنم هما كونيَّةُ الحقيقة.

وعندما تختار الحقيقة أن تتجسَّدَ إذ ها تتجسَّدُ في " **نموذج إيقاعي**" أي في نموذج يرتبط بموجيَّة الزمن. والمكان الذي تتجسَّدُ به الحقيقةُ يُعَبِّرُ بالدرجة الأولى عن عُضْويَّة الفراغ؛ عن علاقة المدى بالمدى. المكان ليس إلا افتراضٌ خطيٌّ يحاول أن يُعَيِّن حدود انداحات الزمن، ومستويات توافقات الديمومة اللامتناهية.

تطرح علينا سورة (النور) الصيغة التعبيرية المثلى التي تتجسد عبرها الحقيقة المجازية للمطلق: **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ(٣٥)﴾** (النور: ٣٥).



زيتونة لا شرقية ولا غربية

لابد أن نلحظ هنا خمس خاصيات جوهرية: الانعكاس الذاتي" **يوقد من شجرة مباركة....... يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار**" والفراغية "**مشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة** "، واللامركزية " **زيتونه لا شرقية ولا غربية** " والانتشار أو التشعُّب، والتراكب " **نور على نور** ".

سوف تتمثّل الجمالية الإسلامية هذه الخاصيات الخمس لتشكل من وشائجها النموذج الإيقاعي المنشود، نموذج التجسيد المجرد للذات الإلهية (**المثال الأعلى للحقيقة**) التي تقول عن نفسها: "**أنا الزمن**". عمارة المكان الإسلامي (**الجسد أو البيت**) تنهض على رمزية الإيقاع الذي يوحي إيحاءً مستمراً بالحقيقة الوحيدة التي تملؤه وتضفو عليه: الله. كأن الحدود الخارجية للمكان هي الزجاجة والحدود الداخلية للمكان هي المصباح، أما المشكاة (**والمشكاة كوة في الحائط**) فهي الفراغ الكوني الحر الذي يحيط بالحدود الخارجية. انعكاسات الضوء الآتي من هنا أو هناك تتكسر عبر النوافذ والشرفات والمساحات المفتوحة متموجة في ألوان الوقت بلا حدود، تماماً كزخارف الأشكال الهندسية التي تتراكب وتنتشر وتتشعب دون أن تُحَدِّد لها مركزاً. نحن هنا في قلب الحقيقة المجازية للمطلق : اللامتناهي الذي يتجسد في تجريدات ذاته. والجملة القرآنية نفسها بوصفها حفراً أو نتوءاً " **لا غالب إلا الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، لا اله إلا الله** " هي كتابةٌ تحفر إيقاعها في إيقاع الزمن أو تنبثق منه. الحرف على هذا النحو ليس صورة فقط بل صوتاً ينفذ في المكان أو يخرج منه. والمشهد كله يقول لنا شيئاً واحداً، متكرراً، وممتداً إلى أقصى أعماق الشعور: **﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾** (البقرة: ٢٥٥)، و:**﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾** (الحديد: ٣)، **﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾**(الحديد: ٤).

يُوَصِّلُ "**روجيه جارودي**" و"**عفيف بهنسي**" هذا التصور الكلي للجمالية المعرفية الإسلامية باقتدار بالغ، وينشرانه على امتداده حتى نهايته * بل إن

---

* كان الشاعر والباحث الطليعي بشر فارس قد سبق جارودي وبهنسي في هذا المضمار حين أصدر عام ١٩٥٣ كتابه الرائد "سر الزخرفة في الإسلام" بيد أن هذا الكتاب لم يأخذ حظه من الشيوع رغم ما ينطوي عليه من نظرات نافذة، وتفسيرات مهمة، منها أن اللون عند–

"جارودي" يقرر أن **"بول كلي"** و **"ماتيس"** قد أطلعا على فن الرسم الإسلامي في معرض ميونيخ عام ١٩١٠، وأنهما استوحياه بصورة واعية [1].

الاتزان والتناسب هما القانونان الأساسيان في الفن التجريـــدي عمومـــاً. وفي الهندسة الإسلامية يعكس هذان القانونان أيضاً نموذجاً وظيفياً للحياة نفسها.

ومن المهم أن نلحظ أن العلاقة الإيقاعية بين الخط المستقيم والخط المنحني، بين المأذنة والقبة، هي العلاقة التي تربط بين القوة والليونة. |

"فالخطوط المستقيمة الحادة تحمل عادةً معنى البداءة والقوة فيما تحمل الخطوط المنحنية معنى الرشاقة" [2]. بل لعلنا نجد العلاقة نفسها بين حرف الألف وحـــرف الهاء (أ هـــ) أو في حرف واحد كاللام (ل)؛ أي في الكلمة التي تمثل قيمةً مهيمنةً في فن الخط العربي الإسلامي: الله.

إن كلمات النص ما انفكّت تترجم هذه العلاقة الإيقاعية وتعكـــس شـــكل الارتباط بين القوة والليونة في مضمونها: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى(٥)﴾(طه: ٥).

و: ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ (٢٦)﴾ (الفرقان: ٢٦).

و: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ(٢٢)هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ(٢٣)﴾ (الحشر: ٢٢، ٢٣).

إن كُلاً من الكلمة والشكل أو كُلاً من الصوت والتكوين يجـــد مـــردوده في الآخر، فثمة مواقع متعادلة لكلٍّ منهما في قرينه أو نظيره. لذلك يصبح الفصل بين

=الفنان المسلم ينافس الشكل أي منافسة، وأنه يجرى مجرى أداة للتأويل، وأنه يستعمل لذاته، وأن الألوان الإسلامية معدودة إلا أنها زخارة فياضة على حد تعبيره، تصب موجات سحرها على سطوح مبسوطة، ولا تبالي بأن تنسخ الطبيعة أو تصفها "ومن أحسن مـــن الله صـــبغة" (البقرة:١٣٨)، ويؤكد بشر فارس الصلة التي تمور بين طبقات الأصباغ في موافقاتها مما يـــدع دقائق الوجدانيات الصادقة تسيل في أجزاء الألوان. صبغ خامد وآخر كامد. كـــأن كليهمـــا صدى خفي لتحرجات أهل السنة، والملامسة والتحبيب وجهان من وجوه اللون الإســـلامي الذي تعظم قدرته في أخذ البصر، كأنه يستنشق الهواء الذي يكتنف الأشياء لكي ينقل تطوّس جمالها الباطن عن طريق الإحساس الصرف.

(١) وعود الإسلام (مرجع سابق)، ص ١٣٦.

(٢) حسن سليمان، سيكولوجية الخطوط، المكتبة الثقافية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ٨٧ وما بعدها.

العنصرين أمراً مستحيلاً. وهذا هو الهدف الأساسي: أن تصبح صورة الوجود ودلالته شيئاً واحداً.

هكذا ينفتح النص على العالم، ويحتضنه، ويتغلغل في عروقه. النص حركة تُطَوِّرُ نفسها في تنويعات تَمَثُّلها لكي تحل التعارض، ولكي ترد اختلافات المعاني إلى معنى كلي شامل، واحد، وفريد.

إن عملية الفهم تَتَحدَّدُ، كما يقول جادامر، بوصفها اتفاقاً أو عقداً ابتدائياً مع شخص آخر[1]. وهذا معناه توثيق شكل التبادل حول موضوع واحد بين طرفين ـ كلٌ منهما يمنح الآخر معادلاً أو بديلاً. النص إذن، يمنح العالم تفسير وجوده فيما يمنحه العالم زمنية أفعاله. النص يمنح العالم الغاية، والعالم يمنح النص التأثير.

النص يمنح العالم المطلق بينما يرسم العالم مجالاً تاريخياً لفعل ذلك المطلق.

إن تفاعل المطلق والتاريخ هو تفاعل الوحدة في التعدد وتفاعل التعدد في الوحدة أو حركة الائتلاف في التباين وحركة التباين في الائتلاف. والنص إذ يمنح العالم تفسيره وغايته ومثاله فهو يقدم للتاريخ فرصته الكبرى في أن يتحرر من ذاته اللحظية. أما العالم فهو يحقق للنص ديناميته الفعَّالة حين يمنحه الزمن المتنوِّع لأفعاله ويمنحه تأثيره ومجال تمثلاته.

النص، في وجوده الموضوعي، متعال تماماً. وتاريخيته الوحيدة تنحصر في تحولاته بوصفه ما كان؛ أي بوصفه خطاباً. بيد أن الوجود الموضوعي للنص ليس وجوداً محايداً، بل هو وجودٌ في علاقة. والعالم بما ينطوي عليه من وقائع متغيرة ودلالات متباينة؛ العالم بوصفه صيرورة متكررة أو تاريخاً متقلباً على نفسه هو الذي يمنح الوجود الموضوعي للنص مظهر علاقته مع الواقع الإنساني في تبادلاته وتوافقاته. إنه، بمعنى من المعاني، يمنح النص تجليات علوّه المختلفة أو يمنحه جدلية شفراته.

* * * * *

1-Criticism and Critical Theory, Edited by Jeremy Howthorn, London, 1985, P:26.

الفصل الثاني عشر

النص والتجربة الذاتية:

دلالات مهمة في الخبرة الإنسانية

الفصل الثاني عشر
النص والتجربة الذاتية:
دلالات مهمة في الخبرة الإنسانية

قيمة التجربة الذاتية:

يبدو أن قدرة الوعي على النفاذ إلى حكمة القانون الداخلي في تجارب الذات تتوقف على شيئين: عمق هذا الوعي، ودربته في مجال الربط بين الأشياء.

إن عمق الوعي هو ما يؤهله للوصول إلى جوهر الواقعة بعد تجريدها من أعراضها، أما دربة الربط بين الأشياء فهي تتيح له المقارنة بين الوقائع التي تملك معنى واحداً، واقتناص وجوه الشبه والاختلاف، وتأمُّل ما يمكن أن تدل عليه أو تكشف عنه من حقائق.

إن قيمة التجربة الذاتية هنا قيمة خطيرة. التجربة الذاتية تساعدنا على فهم قوتنا وضعفنا معاً، نقصنا وإمكانات مجاوزة نقصنا في آن. وهي تفتحنا على العالم والآخرين بقدر ما تفتحنا على داخلنا. ومن ثَمَّ فهي تطرح أمامنا الوجود كله بوصفه موضوعاً لاكتشاف الرغبة الشخصية واكتشاف الطموح الشخصي؛ أي اكتشاف نزوع الحاضر وتعدِّي هذا النزوع إلى المستقبل أيضاً. سوف تكشف لنا التجربة الذاتية إضافةً إلى ذلك تزاوج مضموناتها على نحو مدهش. فالحب والكراهية، والأمل واليأس، واللذة والألم، كلها أزواجٌ متصلة من الثنائيات المتعارضة، وكل زوجٍ منها يعرض وجهين لحقيقة واحدة.

يؤدي استبطان الواقع، إذن، إلى صورةٍ من صور التساؤل والدهشة. ويؤدي هذا التساؤل وتلك الدهشة إلى حوارٍ صامتٍ مع الذات والأشياء لاستكناه المعنى الحقيقي لمفارقة الوجود. ولكن هذا المعنى لنْ يُسْلِمَ نفسه بسهولة، فالرواغ والانزلاق من طبيعة تلك المفارقة التي تغير موضوعها في كل لحظة. إن المعنى يظل مؤجَّلاً فيما تشي به ظلالٌ كثيرة. ولا يشرع المعنى في الوميض إلا عندما يقرر الفكر أن يخوض المغامرة من الداخل، وأن يصل إلى أبعد من الحدود التي صاغها لنفسه.

هنا تستشرف التجربة الذاتية أفقاً جديداً وراء واقعها، تصبح عوناً على مراودة الأفكار للمستتر، وتدفع بالوعي حثيثاً إلى قراءة سِرِّه، وإلى فضِّ شفرته الأصلية.. الماوراء هنا هو العلة الأولى التي دفعت بهذا السر إلى الوجود، وزرعت فيه قانون القصد. ولا بد أن تنطوي كل تجربة ذاتية أصيلة على إيمائها الخاص إلى ذلك القصد، وهجسها به. ولا بد أن يقودنا ذلك القصد ــ بدوره ــ إلى مبتداه لكي ينتشل مشهد الحياة من اعتباطيته، ويرتفع به فوق افتراض العبث وعرضية الموت بوصفه مصيراً أخيراً للكائن الإنساني.

دلالة الحب في الخبرة الإنسانية:

الحب اتجاه نحو الآخر. ولكنه ليس اتجاهاً نحو أي آخر.

إنه اتجاه نحو آخر يحقق لي منحى بعينه من مناحي الإشباع الحسي والمعنوي، ويُمَثِّلُ لي استغناء لافتاً عن نظائره.

يعني الحب، أول ما يعنيه، عدم اكتفاء الذات بذاتها، كما يعني أنها موجودة لذاتها من خلال وجودها لذات الآخر.

وانتصار الحب يعني انتصاراً على النقصان، أما فشله فيعني انتصار النقصان على محاولة سعت فيها الذات إلى مجاوزة ذلك النقصان.

الحب امتلاء. وفقدان الحب هو انفراد الذات بذلك الربع الخالي من وجودها. وعندما يقترن الحب بالفرح فهو يفصح عن يقين الذات في تحقق امتلائها بالآخر، وعندما يقترن بالحزن فهو يفصح عن شك الذات في تحقق امتلائها بهذا الآخر. أما عندما يتأرجح الحب بين اقترانه بالفرح واقترانه بالحزن فهو يفصح عن تردد الذات نفسها بين اليقين والشك.

بيد أن للذات –بالرغم من ذلك– أفراحها الخاطئة وأحزانها الخاطئة لأن الوهم –في كثير من الأحيان– يُشَكِّلُ جزءاً من تجربة الحب، ويطبع صورة الآخر (المحبوب) بطابع غير واقعي. وهنا يكمن الالتباس الكبير؛ فتجربة الحب تجربة مُعَرَّضَةٌ دوماً إلى الالتباس لأن الرغبة تميل عادةً إلى مجاوزة موضوعها والتعالي على حدوده. هذه المفارقة هي التي تدلنا في الأساس، على أن ثمة شيئاً وراء اللذة والمنفعة الشخصيتين يلحُّ في غيابه على الحضور؛ ففي أعماق كلٍّ منا تكمن صورةٌ عَصِيَّةٌ

للمحبوب لا تطابقها أي صورة لآخر ولكنها تقترب منها أو تبتعد عنها بدرجات متفاوتة. أما الحقيقة الأساسية التي لا تتغير في الحب فهي الحاجة الدائبة إلى تناغم حميم بين ذاتين تغوي كل منهما الأخرى بالاتحاد معها اتحاداً يحقق الجمال والكمال المطلقين. هذا البهاء المسيف في العناد هو الغاية النهائية التي تطمح إليها أبداً عندما نحب. نقرأ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا (١٨٩)﴾ (الأعراف: ١٨٩).

ولنتأمل قوله: **"من نفسٍ واحدة"**، وقوله: **"وجعل منها"** (**إذ لم يقل جعل لها**) لنقع على أصل رغبتنا الفطرية في الاتحاد بمن نحب كأن نواة أولى قد انشطرت إلى شطرين ينشدان الالتئام بينهما مرةً ثانية.

لعل الحاجة إلى إدراك الجمال والكمال المطلقين عن طريق الاتحاد النهائي بين ذاتين هي الدلالة الكبرى للحب في الخبرة الإنسانية، وهي دلالة تفتح الحب على أفق اللانهائي والمطلق وتجعل منه تجربة واقعية/ما ورائية في آن. روي أبو محمد جعفر السراج أن ابن الأعرابي استنشد خالد الكاتب فأنشده:

لو كان من بشر لم يفتن البشرا ولم يفق في الضياء الشمس والقمرا
نور تجسّم، منحلّ ومنعقدٌ لو أدركته عيون الناس لانكدرا

فصاح ابن الإعرابي وقال: كفرت يا خالد! هذه صفة الخالق، ليس صفة المخلوق[1] وقال أبو تمام في محبوبه:

لم يعرفوا مثله جمالاً جلّ عن المِثْلِ والنظيرِ

وكتب **"رابندرانات طاغور"** في ديوانه (**هدية المحب**):

آه كيف استيقظت الآلهة في نفسي عندما انبثق فيها ضوء هذا الحب الأول.

خبرة الحب، إذن بكل ما قد تنطوي عليه من بهجة وألم، ورجاء وخوف، ونوال وفقدان، خبرةٌ تُبَصِّرنا بالحقيقة التالية: إننا دوماً في حاجة إلى حضور آخر نقع فيه على توافقاتنا، ونفر عبره من محدوديتنا، وننفي من خلاله تعارضات واقعنا.

(١) أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت، جـ٢، ص ١٨٠.

كأن خبرة الحب تحاول أن تعود بنا إلى صورة الأصل: سعادة الكينونة التي تتدفق في طريق واحد.

ولعل هذه الصورة هي صورة الله فهي وحدها التي تُمَثّلُ وجوداً في ذاته بذاته لذاته جميلاً وكاملاً ويشهد نفسه في الأبعاد كلها.

دلالة الموت في الخبرة الإنسانية:

الموت ليس تجربة تمر بها الذات ثم تعي درسها وتفيد منه. ولكنه -بالأحرى- واقعةٌ تتأملها الذات، وتحاول أن تنفذ إلى سرها، فنحن نرى أقرب الناس إلى قلوبنا يختطفهم الموت في لحظةٍ دون أن نستطيع فعل شيء من أجلهم كما أننا نشهد الكوارث التعيسة التي تودي بحياة الآخرين فيصيبنا الجزع والقلق. وفي المرض والحرب وغيرهما يكون في وسعنا أن نستشرف الموت، ونكاد أحياناً نلمسه عن قرب، وبعد أن نجاوز المحنة نعيد التفكير في لحظة الموت التي مرت بنا ونندهش لكوننا مازلنا أحياء.

الموت تجربةٌ بمعنى أنه مشهد "متكررٌ" في حياتنا، يوقفنا ليربك مشاعرنا، ويؤكد ضعفنا ويوقظ فينا الخوف والتساؤل.

يقول الشاعر العربي القديم:

وكل ذي غيبةٍ يؤوبُ وغائبُ الموت لا يؤوبُ

ويصرخ "جلجامش":

هل بعد ركضي مثل الوحوش في البرية
هل بعد كل تجوالي في الأرض
أريح رأسي إلى حجر في الثرى
أنام السنين الآتية؟!

أما "عمر الخيام" فيشفُ عن حسرته على هذا النحو:

عندما نصبح خلف ستارة الماضي
أنت وأنا
آه،
سوف يبقى العالم طويلاً طويلاً من بَعْدُ

والذي يمسك به من جيئتنا إلى ذهابنا

هو ما يمسك به البحر من فقاعة في الريحْ

الموت، إذن، حضورٌ مؤجَّل، وحياةُ كل منا ليست -بدورها- إلا غياباً مؤجَّلاً: "**فقاعة في الريح**"!.. ربما لذلك تمنى "**تميم بن مقبل**" يوماً أن يكون حجراً، تمضي عنه حوادث الدهر فيما يظل ملموماً*. هل كان الوثن -تبعاً لذلك- توعاً مر عبادة الزمن، من التوسل إلى الأبدية بما يجسدها ويتجسد عبرها: (**الحجر**)؟!

يقول تعالى: **﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا(١)﴾** (الإنسان: ١).

هذه الآية تؤكد أن العدم جزءٌ من واقعة الوجود نفسها.

الزمن هو الذاكرة التي كان الإنسان فيها نسياناً، والزمن هو الذاكرة التي صار الإنسان فيها حضوراً، فالإنسان هو الحضور الذي انبثق في الزمن من لا شيء. والزمن هو العلامة الأيقونية لذلك العلوِّ المكتفي بذاته، رغب في أن يدلل على نقص سواه وحاجته إلى الاكتفاء بغيره.

يقول "**بول تيليتش**" إن تطور الحياة يزداد قوة كلما عظم العدم الذي يمكن أن يحتويه الذاتي دون أن يدمره ذلك العدم.

ومعنى ذلك أن تعاظم العدم وقدرة الذاتي على احتوائه دون أن ينال منه العدم يقتضيان أن تكبر الذات على نفسها وتفيض على نفسها، وتتعاظم بالقدر الذي يمكنها من الانتصار على العدم الذي تحتويه. ولا يتحقق ذلك إلا بالاتجاه نحو الله؛ فالله بوصفه مطلقاً ولا متناهياً هو وحده من يمنح المتناهي طاقة لا حد لها في مواجهة تناهيه. وقوة تطور الحياة تزداد فقط عندما يعي الكائن المتناهي أن هذه القوة مرتبطة -في جوهرها- بقوة اللامتناهي في داخله. وأصالة الفعل الإنساني، هنا، تنبع من الكشف المستمر عن مثال الديمومة (**الله**) بحيث ينجلي كاملاً ليملأ الفراغ العميق المظلم ويضيئه.

الموت في النص القرآني، وعدُ حياة ثانية. الموت جسرٌ بين ضفتين. والموت انفلاتٌ من المؤقَّت، من الزمن الشخصيِّ الذي يتهدده العدم. نقرأ:

---

* يقول تميم بن مقبل.   ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر
تمضي الحوادث عنه وهو ملمومُ

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ(٢٤)﴾ (الجاثية: ٢٤).

و:﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ(٢٨)﴾ (البقرة: ٢٨).

و:﴿ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ (٢٠)﴾ (العنكبوت: ٢٠).

إن دلالة الموت في الخبرة الإنسانية تنطوي على رعب الاستسلام لمصير مجهول ولكنها لابد أن تنطوي في الوقت نفسه على أمل في أن يكون هذا المصير أجمل وأعدل، فبدون ذلك تنتفي غاية الوجود بدءاً، ولا تكون الحياة سوى نكتة حزينة ألقتها على أسماعنا صدفة تعسة.

دلالة الأمل في الخبرة الإنسانية:

الأمل هو شجاعة الوجود. وهو الطريق الذي يتيح لنا دوماً أن نثق في قدرة الخير على مواجهة الشر وتحديه.

وبالرغم من ذلك فإن اليأس يعترينا في كثير من الأحيان، خاصةً عندما نرى الشر ينتصر، ونلمس الظلم والقهر والفقر والمرض والخوف والرياء في صعود متصل.

وكما أننا بدون الموت لا نعرف قيمةً للحياة، فإننا بدون اليأس لن نعرف قيمةً للأمل، بل إن اليأس والأمل يكوّنان انسجاماً غامضاً في كثير من الأحيان، وذلك حين يصير اليأس دافعاً إلى الثورة على موضوعه بدلاً من كونه مولداً للامبالاة والانسحاب.

يقول أبو الطيب المتنبي:

أجر الجياد على ما كنت مجريها وخذ بنفسك في أخلاقك الأوَلِ

فلا هجمت بها إلا على ظَفَرٍ ولا وصلت بها إلا إلى أمَلِ

الأمل أيضاً استعادةٌ لقدرات الذات على الصمود في وجه الألم، واستدعاء لإمكاناتها الخفيّة من أجل مجاوزة الإحباط والفشل. يقول جابرييل مارسيل إن الإنسان ينتصر على اليأس بفعل من أفعال الحرية؛ فعل يكتشف القيمة التي تختفي وراء الواقعة الغُفْل.

إن فيلسوف اللاهوت يشير هنا إلى حكمة الرب التي نقع على معناها فنتحرر، بفهم هذا المعنى، من يأسنا. والأمل، -إذن- هو الحرية التي نحققها من خلال إدراك غاية المتعالي.

نقرأ: ﴿ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ(٨٧) ﴾ (يوسف٨٧).

و: ﴿ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ(٢٢)وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُوْلَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ(٢٣) ﴾ (العنكبوت: ٢٢،٢٣).

و: ﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ(٩) ﴾ (هود: ٩).

الأمل انتباه يدحض الغفلة، وهو الدافعية الوحيدة التي تدفع الإنسان إلى مواصلة الفعل، وتدفعه إلى تجديد المشاعر. الأمل عبور الاستلاب، واستمرارية القصد، ليس ثمة إبداع بلا أمل، وليس ثمة أملٌ بلا إبداع. الحب علامةٌ من علامات الأمل. وكذلك الفن والحرث والبناء والكتابة. كلُّ توجهٍ مطبوعٍ بطابعٍ نفعيٍّ أو جمالي ينطوي في صميمه، على اعتراف بالأمل. الأمل هو ما يتجاوز صفر الوجود.

ومثلما كان الحجر إلهاً مجسداً يشير إلى الخلود، كان الصفر إلهاً مجرداً يشير إلى العدم. وكان عبدة الصفر أو عَبَدَةُ العدم يسعون، كعبدة الخلود تماماً إلى الكشف عن رمز يختصر الحقيقة. وفي الوثيقة رقم **(٢٥) (عباراتٌ منقوشةٌ على شاهدة قبر)** نقرأ لهم:

هنا يرقد سيفوروس
أفنى عمره يسعى وراء صورة الصفر
عساه يجد في الذات أو في دائرة الدهر
نقطة التفريغ تلك
لكل واقع وحقيقة
ولما السعي أعياه
رأى في الموت بغياه[1].

---

(١) ألان نادو، عبدة الصفر، ت/س. البستاني، وأ. البطراوي، دار شرقيات، القاهرة. ١٩٩٣، ص ١٤٩.

بيد أن هذا الرجل من جماعة " فيثاغورس" أو هذا اليائس العظيم نسي أنه أفنى عمره كله وراء أملٍ ما، وأنه، لولا أمله الخاطئ، لما عاش لحظة واحدة بعد اكتشافه لوهم ابتلاع الوجود.

لعل الأمل في الخبرة الإنسانية قرينٌ دائمٌ لليأس أو لعله حوارٌ دائمٌ مع اليأس ودلالته، إذن، تكمن في كونه: "رجاء الحقيقة"، التي ترسم غايةَ الوجود.

نقرأ:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا(١١٠)﴾ (الكهف: ١١٠).

و:﴿ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ(٢١٨)﴾ (البقرة:٢١٨).

الأمل انفتاحٌ على ما وراء الفعل من أثر. وهو أيضاً يقينٌ باطنيٌّ بالعدالة الأخيرة التي تُصَحِّحُ ميزان الأشياء، وتنظر إلى العالم بوصفه أمانةً أو وديعةً في يد الإنسان، وعليه أن يحفظها وأن لا يسمح بتبديدها أو ضياعها أو سرقتها.

دلالة الإرادة في الخبرة الإنسانية:

تتشكَّلُ إرادتنا في المعرفة استجابةً لتحدي السؤال فيما تتشكَّلُ إرادتنا في الفعل استجابةً لتحدي الواقع. ومما لاشك فيه أن الشر يمتلك إرادة كافيةً لتدعيم وجوده بقدر ما يمتلك الخير تلك الإرادة تماماً. والمهم هنا هو الاختيار؛ فالاختيار هو الذي يحدد مجرى الإرادة، والحرية النسبية للإنسان هي التي تتيح له أن يختار شكل إرادته ومسارها. ولكن الضرورة التي تمثل نقيض الحرية تلعب دوراً خطيراً في توليد إرادة الشر ودفعها قُدُماً إلى نهايتها. والوعي الأوَّلي بأهمية مجاوزة الضرورة هو المهاد المبدئي الذي يتكون فيه قرارنا بأن نكون أحراراً.

إن الظروف المتماثلة قد تخلق لصَّاً وشاعراً، قاتلاً وفيلسوفاً، قوّاداً وعالماً في آن. وتدلنا هذه الملاحظة الواقعية عَلى أن الفارق بين اللص والشاعر، بين القاتل والفيلسوف، وبين القوَّاد والعالم هو الرغبة والوعي الأوَّلي، إذ أن الرغبة غير السويَّة قد تخدر الوعي أو تفسده، كما أن فقدان ذلك الوعي قد يضاعف كذلك من دافعية تلك الرغبة المريضة ويزيد من قوهّا.

إن جدلية الحرية والضرورة جدلية حاسمة في توجيه حياتنا وما الإرادة السَوِيَّة إلا فاعلية الصراع المستمر مع عوامل السلب التي تنال من سعي الإنسان نحو غاياته الموجبة.

لقد كان **"ماركس"** على حق حين قال: مادامت الظروف هي التي تصنع الإنسان، فعلينا أن نصنع ظروفاً إنسانية. ومن الممكن أن نختلف بعد ذلك حول كيفية صنع هذه الظروف الإنسانية، ولكننا نظل في اتفاق على أهمية صنعها.

الإرادة، إذن توجُّهٌ وقصد. الإرادة إعلاءٌ للذات فوق معطيات واقعها المجانية، وانبراء لخلق الحركة أو تعديلها.

قال المتنبي:

إذا فلَّ عزمي عن مدى خوفَ بُعْدِه فأبعدُ شيءٍ ممكنٌ لم يجد عزماً

فلا عبرت بي ساعةٌ لا تعزُّنِيَ ولا صحبتنيَ مهجةٌ تقبل الظُلْما

كأن **"بُعْدَ المدى"** قرين **"إرادة التحرر من الخوف"** ولكن أريحية السعي قرينة الممكن لا المحال. وما دام **"أبعد شيءٍ ممكن"** يصح نيله بصدق الإرادة فإن أفق الغايات أو مداها يظل مفتوحاً دائماً أمام القصدية الإنسانية. بل إن الزمن الشخصي نفسه يكاد يصبح اختياراً محكوماً بنبالة السُمُوِّ فيما تكاد تصبح الأنا الداخلية (**السريرة أو الضمير**) وجوداً مقروناً بقيمة اعدالة.

يقول الإمام أبو العباس التجاني: همة الإنسان قاهرة لجميع الأكوان، متى تعلقت بمطلوب وسعت في طلبه، على الجادة المستقيمة، اتصلت بمطلوبها ولو كان وراء العرش.

وهكذا فإن للإرادة في تصورها الأسمى قانوناً صاعداً يحاول أن يعيد تشكيل عالم الإنسان والأشياء دون فتور. ومادام الإنسان، كما يعرفه مارسيل ديفين، هو الصيغة الوسيطة بين الأرض والسماء[1] فإن **"قانون البشر العذب"** فيما يقول **"ايلوار"** هو قانون العدالة الحقة:

هذا قانون البشر العذب.

---

(١) ماري مادلين دافي، معرفة الذات (مرجع سابق)، ص ١٥٤.

يجعلون الماء ضياء
الحلم حقيقة
والأعداء أخوة
قانون قديم وجديد
ينشد الكمال كل يوم
من أعماق قلب الطفل
إلى العقل الأسمى[1].

لابد أن يتداح **"قانون البشر العذب"** هنا في قانون الله نفسه؛ فهذه الدلالة السامية للإرادة في الخبرة الإنسانية هي ما يؤكدها النص القرآني دوماً ككل، إذ يرى فيها انتماء الإنسان الأصيل إلى اختيار الله.

نقرأ: ﴿ **إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ(٥٩)** ﴾ (التوبة: ٥٩).

و:﴿ **وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ(٨)** ﴾ (الشرح: ٨).

و:﴿ **وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (١٤٨)** ﴾ (البقرة: ١٤٨).

و:﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ (١٥٣)** ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

و:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (١١)** ﴾ (الرعد: ١١).

و:﴿ **وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ** ﴾ (آل عمران: ١٣٩).

الإرادة رغبةٌ وتوجُّهٌ، واختيارٌ وتغيير، ومواجهةٌ آملة. وهي -في كل منحى من مناحيها- انحيازٌ واضحٌ إلى إرادةٍ أعلى تزرع القيمة في تربة الحياة، وتختبر امتثال الوجود لها.

* * * * *

---

(١) عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث، جـ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٩٨، ١٩٩.

الفصل الثالث عشر
عائق الذات ومنعطف التصوف
بويطيقا (الغياب)

الفصل الثالث عشر
عائقُ الذات ومنعطف التصوف
بويطيقا* (الغياب)

لماذا يرى الصوفي حضوره في الغياب؟ ألأنه يريد أن ينفي الفاعلية الإنسانية بوصفها غاية في الوجود أم لأنه يريد أن يؤكد حضوراً واحداً وحيداً في الوجود هو حضور الله؟ لعل الأمرين معاً كانا هدفين متناويين من أهداف التصوف؛ فثمة منحى إشراقي يرمي إلى الهدف الأول، وثمة منحى آخر يمد الخيط إلى أقصى طرفه ليبلغ بنا الهدف الثاني. ولكن المنحيين الإشراقيين يتفقان في مبدأ أساسيٍّ: تأصيل موضوعة الغياب بوصفها موضوعة مهيمنة في الفكر الصوفي وفي الممارسة الصوفية على حدٍّ سواء.

إن غياب الفعل الإنساني يقتضي حضور الفعل الإلهي وحده، أما غياب الذات الإنسانية نفسها أو غياب الفاعل الإنساني فيقتضي حضور الذات الإلهية وحدها في فضاء الوجود. ولا يعني ذلك شيئاً سوى أن هذه الذات هي الوجود نفسه بوصفه فعلاً وفاعلاً ومفعولاً في آن.

كان لهذا "**السلب الإيجابي**" لو صح التعبير أبعد الأثر وأعمقه في تاريخ الوعي لأنه ردة فعل شديدة العنف ضد غرور العقل، وطغيان السلطة، وجور القياس الاجتماعي.

لقد تمثّل إسهام التصوف في بعدين أصيلين هما:

١) نفي أسلوب المعرفة الشائع ٢) نفي أسلوب الوجود الشائع

لقد رفض التصوف أن يكون العقل معياراً أخيراً للمعرفة كما رفض أن يكون الامتلاك معياراً أخيراً للتحقق والمكانة.

فهل ثمة ما يربط العقل بالامتلاك؟ نعم إنه مظهر التمكين والقوة.

---

* البويطيقا -اصطلاحاً- هي علم الشعرية، وهو العلم الذي يبحث في الكيفيات التي يصير بها القول، وربما الفعل أيضاً، فناً أو رسالة بلاغية لها خواصها المميزة وتأثيرها المميز.

يقول لنا النفّريّ:

أوقفني في التمكين والقوة، وقال لي انظر قبل أن تبدو الباديات، واستمع لكلمتي قبل أن تحدو الحاديات. أنا الذي أثبتك في ثبت، وأنا الذي أسمعتك في سمعت، وأنا لا سواي فيما لم أبد، وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي.

وقال لي جاءك القلم، فقال كتبت العلم وسطرت السر فاسمع لي فلن تجاوزني وسلم لي فلن تدركني. وقال لي قل للقلم عني يا قلم أبداني من أبداك وأجراني من أجراك. وقد أخذ عليّ العهد للاستماع منه لا منك وميثاق التسليم له لا لك، فان سمعت منك ظفرت بالحجاب وإن سلمت لك ظفرت بالعجز (....) وقال لي جاءك العرش.

(......) وقال لي قل للعرش عني يا عرش أظهرك لبهاء ملك الديمومية وجعلك حرماً للقرب والعظمة وأحف بك ما يشاء من المسبحة، فقدرته أعظم منك في العظمة وبهاؤه أحسن من بهائك في رتبة الزينة (....)

وقال لي أنت في علمي وما ترى سواي، وأنت تحت كنفي وما ترى سواي وأنت بمنظري وما ترى سواي.

وقال لي احذر، لا أطلع على القلوب فأراك فيها بمعناك، ذاك تعرني أو أراك فيها بفعلك، ذاك تقلبي[1].

لعل القلم، هنا، هو رمز العقل، والعرش هو رمز الامتلاك. وكلاهما علامةٌ على الله سبحانه، كلاهما قناع إذا لم يتخطاهما الإنسان إلى ما ورائهما لم ير الحقيقة التي تختفي وراء مظهرين من مظاهرها فصار محجوباً بالمظهر عن الجوهر. لابد من نفي القلم والعرش. لابد من غيابهما كي يثبت الحضور الوحيد الذي يمحو بحضوره كل ما عداه " **وأنا لا سواي فيما لم ابد، وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي**". إن غواية التمكين في "**العقل**" وغواية القوة في "**الامتلاك**" هما اللذان يجعلان من الإنسان إلهاً صغيراً، ويفرضان سطوته في القلوب؛ العقل بمعناه أو الامتلاك بفعله، كأن الإنسان ينتحل الله

---

(١) محمد بن عبد الجبار النفرى، المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر بري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٥٧ـــ ١٥٩.

إذ يحاكي قدرته تعالى على التعريف " **ذاك تعرفي**" والتصرف "**ذاك تقلبي**" معاً. ذلك أن الإنسان يرى نفسه في كل شيء. أين يكمن الخلاص إذن؟ يكمن الخلاص في نفي الذات؛ في غيابها. وهكذا يصير الله هو المرئيُّ الوحيد " **أنت في علمي وما ترى سواي، وأنت تحت كنفي وما ترى سواي وأنت بمنظري ولا ترى سواي** " حينئذ يتخلص الإنسان تماماً من غرور المعرفة ومن طغيان الثروة ولا يصير للإنسان حكمٌ على الإنسان، ولا يصير الإنسان عبداً للإنسان. الله وحده يعرف، والله وحده يملك، لأنه وحده يُوجَد.

والمدهش أن الإنسان عندما يختار هذا الوجه من وجوه الخلاص، عندما لا يعرف ولا يملك، يصير عارفاً ومالكاً حقيقياً لأنه يغدو بذلك بعضاً من وجود الوجود الحق (**المطلق اللامتناهي**). وهكذا يكون الغياب هو عين الحضور:

وقال لي عبدي كل عبدي هو عبدي الفارغ من سواي ولن يكون فارغاً من سواي حتى أوتيه من كل شيء. فإذا أتيته من كل شيء أخذ إليه باليد التي أمرته أن يأخذ بها، ورد إليّ باليد التي أمرته أن يردَّ[1]. (**موقف الكشف والبهوت**).

لم يك الحلاج عندما صرخ قائلاً: " **ما في الجبة إلا الله** " يستبدل بذات الله ذاته أو يعلي من وجوده حتى يشغل كل الوجود، ولكنه كان ــ بالأحرى ــ يثبت كلية غيابه وينفي حضوره نفياً نهائياً، ومن ثمَّ يؤكد الحضور الوحيد الذي عليه أن يشغل الفراغ وأن يدفع عدمية العدم:

مكانك من قلبي هو القلب كله ... فليس لشيء فيه غيرك موضعُ[2]

أو:

وغـاب عنـي شهود ذاتي ... بالقرب، حتى نسيت اسمي[3].

(١) السابق نفسه، ص ١٧٠.

(٢) ديوان الحلاج، تحقيق كامل مصطفى الشيبي، دار آفاق عربية ــ بغداد ــ ١٩٨٤ ص ٦٤.

(٣) السابق نفسه، ص ٧٦.

أو:

وأقبل الوجد يُفيي الكل من صفتي وأقبل الحق يخفيني وأبديه [١].

من الطريف أيضاً أن نذكر قصة أبي يزيد البسطامي وصاحب ذي النون، فقد تتبع أبا يزيد رجلٌ من أتباع ذي النون المصري فلما التفت إليه أبو يزيد سأله: يا بني، من تطلب؟ فقال الرجل : أبا يزيد فقال له: إن أبا يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة ما وجده.

ويقول ابن عطاء الله: كيف يُتصوّر أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء[٢].

ويقول: كان الله ولا شيء معه، وهو ـ الآن ـ على ما عليه كان[٣] وهو نفسه، ما ورد في غريب الحديث عنه عليه أفضل الصلاة والسلام

بيد أن هذه القدرة الفذة على إنتاج الغياب تقابلها قدرة فذة مضادة على إنتاج حضورٍ مدهشٍ، متعالٍ وفريد، فالشيء ينطوي دوماً على نقيضه ويستدعيه.

لقدَ فَرَّغَ التصوفُ التاريخَ من التاريخ لكي يحشوه عن آخره بالمطلق. وكان من نتيجة ذلك أنْ صار الإنسان جزءاً لا يتجزأ من هذا المطلق. وبدلاً من الإنسان الإله الذي يعرف ويملك ويبطش منافساً بذلك الله نفسه وُجدَ الإنسان الإلهي الذي ينداح في الوجود كله ويمنحه تعبيره ومعناه.

قال النفري: وقال لي انظر إلى وجهي، فنظرت. فقال ليس غيري فقلت ليس غيرك. وقال لي انظر إلى وجهك فنظرت. فقال ليس غيرك. فقلت ليس غيري[٤].

(موقف الفقه وقلب العين)

---

(١) السابق نفسه، ص ١٢٩.

(٢) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨، ص ٤٩.

(٣) السابق نفسه، ص ٥٢.

(٤) المواقف والمخاطبات (مرجع سابق)، ص ١٣٤.

وقال الحلاج:

رأيت ربي بعين قلبي فقلت: من أنت؟ قال: أنت[١].

وقال أبو يزيد البسطامي: **كان الله مرآتي فأصبحت أنا مرآته**[٢].

وليست هذه القدرة الفذة على إنتاج الحضور إلا الوجه الآخر لفرضية الغياب. إنه حضور القمر الذي يستمد ضوءه من الشمس؛ حضور التبعية والاشتقاق. الغياب هو المُعْطَى، والله هو البرهان، والحضور هو النتيجه. يجوز أن نقول أيضاً إن الغياب أصل وإن الحضور فرع، أو أن الغياب جوهر وإن الحضور عرض، أو إن الحضور دالةٌ في الغياب ح = د (غ).

ولعل التصوف هو أول من طرح، في الفكر الإسلامي، ثنائية الشريعة والحقيقة. وهي ثنائية معروفة يُعَبَّرُ عنها أحياناً بمصطلحين آخرين هما: الظاهر والباطن. المهم أن الظاهر لا يحضر في الباطن وأن الباطن لا يحضر في الظاهر، ولكن العكس هو الصحيح؛ فالظاهر يغيب في الباطن فنرى اللبّ أو الجوهر، والباطن يغيب في الظاهر فنرى القشرة أو العرض. وغياب الظاهر في الباطن يفضي إلى انبثاق الحقيقة أما غياب الباطن في الظاهر فيفضي إلى انبثاق الشريعة. من خلال الغياب، إذن، نعرف حضور هذا الشيء أو ذاك. الغياب دليلٌ أو قانون. والعلاقة بين الشريعة والحقيقة ـــ تأسيسا على ذلك ـــ ليست علاقة جدل لأن علاقة الجدل تفترض التناظر بين الحضور والغياب، وتفترض الصراع بينهما. ولكنها علاقة استبدال تنهض على التراتب، أو علاقة استدلالٍ تشفُّ عن الإزاحة.

الاختلاف بين الشريعة والحقيقة اختلافُ اركيولوجي يكشف تعدد طبقات المعرفة وتعاقُبَها.

كيف يصوغ النص القرآني مفهوم الغياب؟ وما دلالة هذا المفهوم؟ وما وظيفته في سياقي التعبير والرؤية؟

---

(١) عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٠٩.

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام (مرجع سابق)، ص ٣٢٣.

نقرأ: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ(٧٥)﴾ (النمل: ٧٥).
﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا(٢٦)﴾ (الجن: ٢٦).
﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ(٧)﴾ (الأعراف: ٧).
﴿ إِنَّكَ أَنْتَ عَلامُ الْغُيُوبِ(١٠٩)﴾ (المائدة: ١٠٩).
﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً (٢٠)﴾ (لقمان: ٢٠).
﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (٣)﴾ (الحديد: ٣).
﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى(٧)﴾ (طه: ٧).
﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا (١٥)﴾ (طه:١٥).
﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ(٦)﴾ (الفرقان: ٦).

إن مفهوم الغياب هو مفهوم الاستتار والخفاء والسر. وتكمن دلالة هذا المفهوم في حضور التفرُّد والاستقصاء والإحاطة. وهو يقوم في سياق التعبير بدعم صورة "**الاختلاف**" وشحذها، ويقوم في سياق الرؤية باستكمال مشهد الوجود من كل الجهات حيث يتكشَّفُ إيقاعُ التوافقِ والتضادِّ داخل وحدة كلية واحدة، تامة ومغلقة، تنبع "**من**" وتصب "**في**" كينونة الذات المطلقة.

والصورة الأثيرية لنفي الذات الإنسانية وغيابها هي ما يفتح الكون كله على "**السر**" اللامرئي في بهاء تفرده واستقصائه وإحاطته، وهي ما يعيد الانكسار إلى التوازي، وهي ما يخترق إيقاع التضاد إلى مركزية التوافق في معزوفة الوجود. إن قوة النفي تسطع في أفق التئامٍ عجيبٍ يتحول عبره الحوار (**الديالوج**) إلى نجوى (**مونولوج**)، والصراع إلى ممازجة. تصمت الأوركسترا وينهض عازفٌ منفردٌ ليلعب على أوتار آلته كـأورفيوس فتتحلق من حوله الوحوش والطيور وسائر الكائنات على اختلافها مأخوذةً بدهشة واحدةٍ وتنويمةٍ وحيدة.

الصوفي، إذن، يرجع بالمشهد المزدوج في النص القرآني إلى ما قبله؛ إلى انفراد ما كان. إنه يرجع إلى جذرِ الآنيَّة ليقول لنا إن هذه الآنيَّة هي الخطأ الذي ينبغي أن يُصَوَّب. إذا جاوزنا مستوى الفكر إلى مستوى الواقع فقد أسس التصوف، عملياً،

لخبرة الحدس، وفتح الأنا على داخلها فكشف عن سيكولوجيا الأعماق، وأشاد بخصوصية العلاقة القائمة على التأمل الفريد بين الإنسان والحلقة الكونيَّة، وانفرد بدفع مسئولية الضمير إلى أقصى حدودها، وتوسَّع في حقل التمثّل الرمزي للحقيقة، ودل على تهافت الصراع الإنساني في العالم، ونفض يده من تفاهة التعلّق بكل الأشكال الحياتية المُفَرَّغَة من مضمونها، وحث — دون كلل — على ضرورة الاستغناء هادفاً إلى تدشين حرية أصيلة تنتشل الإنسان من عبوديته للأشخاص والأشياء.

ثماني مبادرات مدهشة تؤكد أصالة ما هو غائب، وزيف ما هو حاضر. الغائب، هنا، هو إمكان الوجود. ويتجسد هذا الإمكان تجسداً فردياً في شخصية الصوفي؛ فالصوفي بطلٌ يغيب بذاته، ويحضر في قيم ذاته؛ هذه القيم التي تُمَثِّلُ في مجموعها منظومةً غائبة في حياة العالم. إنه الغائب في الغياب، والحاضر بهذا الغياب نفسه حضوراً أصيلاً في حضورنا الزائف.

الغياب حياة والحياة غياب. هكذا نستسرُّ — ربما — المعنى الماثل في هذا النص: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا (١٢٢)﴾ (الأنعام: ١٢٢).

يقول النفري في (**موقف الاختيار**):

أوقفني في الاختيار وقال لي كلهم مرضى

ويقول في (**موقف الوحدانية**):

أوقفني في الوحدانية وقال لي أظهرت كل شيء يحجب عني ولا يدل علي، فحظ كل إنسان من الحجبة كحظه من التعلق.

ويقول ابن عطاء الله في حكمه:

أنت من الأكوان ما لم تشهد المكون، فإذا شهدته — كانت الأكوان معك.

كان التصوف — بالأحرى — اعتراضاً على مؤسسة الحياة على نحو ما هي عليه. فمؤسسة الحياة على نحو ما هي عليه تنهض في صميمها على الأنانية، والرياء، والاستغلال، والانتفاع، والقسوة، وتعطيلِ مَلَكَات الروح. وهي مؤسسة تُنتج "الاغتراب" بمعانيه كافة، ولا تتورع أن تحول الأديان بوصفها ثورات روحية إلى نظام هامد من الطقوس والتقاليد والعادات التي تسهم في إبقاء كل شيء في موضعه. وهكذا

توظّف الشريعة لصالح آلياتها الثابتة إذ تحولها إلى شعيرة وحَسْبُ. جاء التصوف لكي يقول إنه يجاوز مظهر الشريعة إلى جوهر الحقيقة، وإنه يُمَثِّل ثورة جديدة. يدعونا التصوف إلى الاغتراب عن **"حياة الاغتراب"**، وينادي بانتماء واحد إلى المطلق. وبذلك فهو يعكس — حتى في أشد مذاهبه انكفاءً وهروباً كما يقال — شوقاً متجدداً إلى الحرية لأنه يلعب دور الخروج على السائد والمستقرّ. ارتبط التصوف في منشأ اسمه بثوب الصوف أو بنعت الصفاء. وإذا كان الصوف رمزاً لخشونة الملبس فإن الصفاء رمزٌ لنعومة الروح ورهافتها. وهذه المفارقة الواضحة بين الظاهر والباطن تدلنا مرةً أخرى على كيفية غياب أحدهما في الآخر؛ فالصوف هو شريعة التصوف والصفاء هو حقيقته. الغياب أيضاً هنا دليلٌ أو قانون.

التصوف رؤية ضاربة في عمق التاريخ الإنساني. وفي الهند والصين وفارس واليونان القديمة كان ثمة انعطافات دائمة داخل مسيرة الفكر الفلسفي نحو التصوف.

وكان التصوف في كل هاتيك الأزمنة والأمكنة يمثل — في قمته — اعتراضا على **"مؤسسة الحياة القائمة"**، ويرى في ذات الإنسان عائقاً يحول بينه وبين الانفتاح على المطلق. وليس من العجيب أن تتراسل الأفكار الصوفية، وتتجاوب، وتتناسخ، عبر كل العقائد والأديان المختلفة، فهذه الأفكار تحاول أن تقول شيئاً واحداً في النهاية: إن الخلاص الحقيقي يكمن في غياب الاختلاف بين الإنسان وصورة المطلق. بيد أن التصوف يمحو هذا الاختلاف عن طريق الاختلاف كذلك. فلكي يجاوز الإنسان الاختلاف بينه وبين المطلق لا بد أن يختلف مع ذاته أولاً، ومع لحظة الواقع التاريخي التي تُعَمِّقُ اختلاف ذاته تلك مع الله الذي ينشده ويسعى إليه ثانياً.

يقول لوتسو:

أن تموت دون أن تهلك، ذلك هو الحضور الأبدي[1].

ويقول : **النجاح الباهر ليس ميزة**

لا تصلصل وكأنك مصنوع من اليشم

ولا تطن مثل أجراس من حجر [2].

---

(١) الطريق إلى الفضيلة (نص صيني مقدس) (مرجع سابق)، ص ٥٢.

(٢) السابق نفسه، ص ٦٠.

وفى عرضٍ مكثفٍ للمذهب الرواقي يقول "بوب" :

ليست الأشياء كلها إلا جوانب من كل رائع.

جسده الطبيعة، وروحه الله (١).

أما "**أفلوطين**" أعظم خلفاء "**أفلاطون**" فيتركز فكره حول الواحد **THE ONE** الذي يعلو على الشخصية ويجاوز الواقع، والفكر والتعريف، والفهم، وتتطلع جميع الأشياء إليه (......) والغاية الحقة للروح هي الاتحاد مع هذا الواحد، أو تحليق المتوحد إلى المتوحد (٢). ولن نعدم في الزرادشتية والبوذية والهندوسية وغيرها صوراً متعددة للخلاص الذي يهدف إلى الاتحاد الكامل بالمطلق عن طريق غياب الذات. يبدو أن التصوف، بذلك، يؤسس علماً شعرياً للغياب. وفى هذه الشعرية الاستثنائية يتجلى نوع فريد من المعرفة كما يتجلى نوع فريد من الوجود، معرفة اللامعرفة، ووجود اللاوجود- فلسفة أحسب أنها لا تطلب من الإنسان أن يسعى وراء الجهل والموت سعياً حتى يدركهما، بل تطلب منه أن يقيس معرفته ووجوده بوصفهما شيئين نسبيين إلى معرفة الله ووجوده بوصفهما شيئين مطلقين كي يدرك أن ما ينطوي عليه من علم وثروة وسلطان يؤول إلى الصفر، وأن كل ما هو محسوبٌ عليه أو محاسبٌ به لا يلد السعادة الحقيقية؛ فالسعادة الحقيقية هي الديمومة، ولكي يتخطى الإنسان خط الزوال وينخرط في الديمومة، في اللانهائي، لابد أن ينصهر انصهاراً في حب الله وإرادته ويغيب عن صورة وجوده التاريخي المحدَّد بحدَّى الزمان والمكان.

****

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، (مرجع سابق، ص٨٦.

(٢) السابق نفسه، ص٨٧+.


الخاتمة

الخاتمـــة

يعلمنا النص أنه قولٌ مكتفٍ بذاته، مكتمل في دلالته، ولكنه مفتوحٌ بوصفه كتابــةً على الوعي بإمكانات التوالد والنمو والتحول. والقراءة المنهجية هي التي تفعل ذلك.

القراءة المنهجية قراءة موضوعية، ولكنها ليست قراءة محايدة.

النص كيانٌ مغلق. بيد أن حركته ليست مغلقة. إنها تجاوز الحَيِّزَ الذي يرسم حدود جسده، وتعلو ــ دوماً ــ عليه. النص هو الوجود الذي يشرئبُّ إلى خارجه بــالرغم من موضعيته؛ الوجود الذي يَمْثُلُ العالَمُ من خلاله بوصفه كلاماً، ويَمْثُلُ الكلام مــن خلاله بوصفه عالماً، إنه انديـاح العالم والكلمات في نزوع مشترك إلى الكشــف عــن الحقيقة التي تختبئ وراء كليهما. ماذا يعلمنا النص أيضاً ؟ يعلمنا أنه جدلية الإحكــام والتفصيل التي تعمل في اطّرادٍ دائب، وأنه رغبة الامتداد عبر مستويات متدرجــة مــن القول، وأنه انبثاق أولي يحفر مجراه بعمق واتساع بحيث يستوعب التشابه في الاختلاف ويستوعب الاختلاف في التشابه.

النص، أخيراً حدث مادي في الزمان والمكان يتشكل في مجموعة من العلامات التي تؤوله فيما يؤوِّلها.

تستند حركة (**الفهم/التحليل/التأويل**) إلى نسيج معرفي يحــاول التكييــف بــين استرفادات المنهج وخصوصية الثقافة من جهة، وبين حداثة القراءة وتراثية المقروء مــن جهة ثانية كما تحاول هذه الحركة على مستوى آخر أن تقيم جسراً بين وعي المطلــق ووعي التاريخ، وأن تكشف صورة التفاعل بينهما في أكثر من اتجاه. كأن ثمة حــواراً

يتم الكشف عنه بأدوات متحاورة، كل منها يستدرك نقص الآخر ويلبي حاجته إلى مجاوزة حدود نوعه: اللغة، والعلم، والفلسفة... الخ.

إن حركة (**الفهم/التحليل/التأويل**) في هذا الكتاب حركة نَوَّاسة، تتذبذب بين مدرجات السطوح، وتكرر انتقالاتها بين زوايا المشاهدة، مستدعيةً بذلك نباهة النص الأساس نفسه، ومستلهمةً فطنته وحيويته.

وهي في كل ذلك حركة فاعلة ومنفعلة، تعرض النص عليها فيما تعرض نفسها على النص، وتحرص على تفسير الإشارات المتبادلة بين الوحدة والأجزاء، وتطمح أن تضيء العلاقة بين اللغة والأشياء.

إن التفكير ــ كما يقول باشلار ــ يهبنا نسيجا حقيقياً للتواجد. والعقلانية تطرح نفسها ــ كما يقول أيضاً ــ في مملكة القيم التأملية، التي يمكن اعتبارها مملكة التفكير في قيم المعرفة. هنا قصدت أن أفكر وأن أتأمل، وأن أُوَجَدَ، بالمعنى الذي يستطيع أن يَدُلَّ في معنى الحياة على حياة المعنى.

لعلنا بحاجةٍ دائمةٍ إلى النظر في النصِّ القرآنيِّ من حيث هو كتابُ كشفٍ عن الإمكان. إن إعجازه الحقيقي ــ فيما أرى ــ يكمن في هذه النقطة بالتحديد. وقد جاء تركيزي على تقاطعاته، تخارجاته، وتعدد امتداداته، انطلاقاً من هذه الرؤية.

إن قدرة النص على الاستجابة لتضافر الصور والأفكار في فضاء القراءة تنبع من طاقة استشرافه الفيَّاضة لعالم الإمكان، نفاذ بصيرته إلى ما وراء الشروط التاريخية لكل واقعٍ مُحتمل. لذلك فمن القصور البالغ أن ننظر إلى النص القرآني بوصفه أيديولوجيا أو نظاماً ساكناً صارماً من التصورات. إنه ــ بالأحرى ــ يقينُ إضاءةٍ، أطروحةُ علاقاتٍ وأدوارٍ، حكمةُ تأملٍ ورؤية، ودليلُ بداهةٍ، وضمانُ تناغمٍ واختيار.

لا أزعم أنني ذهبت، في هذا الكتاب، إلى آخر مدى متاح. ولكنني مشيت خطى في مدى لغيري أن يمشي فيه إلى أبعد، فالمدى شاسع وغني، وليس في وسع إنسانٍ واحـــدٍ أن يقطعه إلى نهايته. أرجو فقط ألا أكون قد تعثّرت، وأن أكون قد حظيت بـــبعض الحصاد الذي يعوِّض عناء الحرث والتقليب.

****

المراجـــــع

كتب بالعربية:

١) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، مركز الأهرام للترجمة والنشـــر، ١٩٨٨.
٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٩.
٣) ابن مسرة، كتاب خواص الحروف، المجلس الأعلى للثقافة، تحقيـــق محمـــد كمال جعفر، ١٩٨٢.
٤) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٨.
٥) أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، دار المعارف، ١٩٧١.
٦) أبو بكر السجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتـــب العلميـــة، بـــيروت، ١٩٨٥.
٧) أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت ـــ بدون تاريخ.
٨) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، دار الشئون الثقافيـــة، بغـــداد، ١٩٨٩.
٩) الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، دار النديم، القاهرة، ١٩٨٩.
١٠) الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج، تحقيق كامل مصطفى الشـــيبي، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤.
١١) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق وتقـــديم علـــى محمود مقلد، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٦.
١٢) جلال الدين السيوطي، أسباب النزول، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٧.
١٣) جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، (بدون تاريخ).
١٤) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، دار الهلال، ١٩٩٣.
١٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
١٦) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيـــب بـــن خوجه، بيروت، ١٩٨١.

١٧) حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
١٨) حسن سليمان، سيكولوجية الخطوط، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
١٩) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، (بدون تاريخ).
٢٠) صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، ١٩٩٠.
٢١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠
٢٢) صلاح فضل، علم الأسلوب. مبادئه وإجراءاته، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٨.
٢٣) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، ع(١٦٤) ١٩٩٢.
٢٤) عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة الشباب، ١٩٨٩.
٢٥) عبد السلام بن عبد العال، وسالم يفوت، درس الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
٢٦) عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
٢٧) عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
٢٨) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي (بدون تاريخ).
٢٩) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨٢.
٣٠) قتادة بن دعامة السنوسي، كتاب الناسخ والمنسوخ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥.
٣١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الإنشاء للطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، ١٩٧٤.

٣٢) محمد المدني، الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.
٣٣) محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر بري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥.
٣٤) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩.
٣٥) محمود السيد شيخون، من أسرار البلاغة في القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤.
٣٦) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان للتراث، ١٩٨٧.
٣٧) محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، ١٩٨٧.
٣٨) يوسف سلامه، الإسلام والتفكير الطوباوي: هل الإسلام يوتوبيا، دار كنعان، دمشق، ١٩٩١.

كتب مترجمة:

١) أحمد المديني، أصول الخطاب النقدي الجديد، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧.
٢) أريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت : سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩.
٣) ألان نادو، عبدة الصفر، ت : س البستاني، وأ. البطراوي، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٣.
٤) الفرد نورث وايتهيد، العقيدة تتكون، ت : وليم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥.
٥) برت إم هرو، كتاب الموتى الفرعوني، ت : والس بدج عن الهيروغليفية، وفيليب عطية إلى العربية، مكتبة مدبولي القاهرة، ١٩٨٨.
٦) بول تيليتش، الحب والقوة والعدالة، ت: كامل يوسف حسن، دار الثقافة القاهرة، ١٩٨١.
٧) تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر، ت : بشير السباعي، دار سينا للنشر، ١٩٩٢.

٨) جاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ت: بسام الهاشم، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧.

٩) جان جيتون وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، دار عويدات، بيروت/ باريس، ١٩٩٣.

١٠) جان بياجيه، البنيوية، ت:عارف منيمنة وبشرى أو بروي منشورات عويدات، بيروت/باريس، ١٩٨٢.

١١) جان برتليمي، بحث في علم الجمال، ت : أنور عبد العزيز، مكتبة نهضة مصر، ١٩٧٠.

١٢) جبرا إبراهيم جبرا، الأسطورة والرمز (دراسات نقدية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

١٣) جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت : إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣.

١٤) جون كوين، بناء لغة الشعوب، ت: أحمد درويش، مكتبة الزهراء، ١٩٨٥.

١٥) جون ماكوري، الوجودية، ت: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت،١٩٨٢.

١٦) جيروم أنطوني روني، الأهواء، ت : سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.

١٧) خوسيه ماريا بوثويلو ايفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ت: حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٩٢.

١٨) دافيد لوبرتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ت : محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.

١٩) روبرت م. أغروس، وجورج ن ساتنسيو، العلم في منظوره الجديد، ت : كمال خلايلي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩.

٢٠) روجيه جارودي، وعود الإسلام، ت : ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣.

٢١) ستيفن هوكنج، موجز في تاريخ الزمان، ت : عبد الله حيدر، أكاديميا، بيروت، ١٩٩٠

٢٢) عبد الواحد لؤلؤة، موسوعة المصطلح النقدي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٨٢.

٢٣) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ت : سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣.

٢٤) كارل ساجان، الكون، ت : نافع أيوب لبس، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣.

٢٥) لوتسو، الطريق إلى الفضيلة (نص صيني مقدس) ت : علاء الديب، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ١٩٩٢.

٢٦) مارى مادلين دافي، معرفة الذات، ت : نسيم نصر، عويدات، بيروت ١٩٨٣.

٢٧) موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس (بدون تاريخ).

٢٨) ميشيو كاكو، وجنيفر ترينر، ما بعد اينشتاين / البحث العالمي عن نظرية للكون، ت : فايز فوق العادة، أكاديميا، بيروت، ١٩٩١.

كتب بالإنجليزية:

1) Jeremy Hawthorn (editation) Criticism and critical Theory, London, 1985.
2) Keir Elam, The Semiotic of The Theatre and Drama, Menthuen, London and Newyork, 1983.
3) Paul Ricouer, The conflict of interpretation, North Weston University, 1974.
4) Roland Barthes, The Pleasure of the Text, Translated by Richard Miller. Newyork. 1975.

صحف ودوريات :

١) مجلة فصول، الأدب المقارن، ١٩٨٣.

٢) مجلة فصول، جماليات الإبداع والتغير الثقافي، ١٩٨٦.

٣) مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣.

٤) الأهرام القاهرية، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٣.

* * * * *

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة

- إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل (رقم ١)، ط/٢ ، ١٩٩٢، ٢٢٨ ص.
- الوجيز في إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، (رقم ٢)، ١٩٨٧، ١٣٢ص.
- نحـــو نظـــام نقدي عادل : دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإســـلام (رقم ٣)، محمد عمر شابرا، ١٩٩٠، ط/٣، ١٩٩٢، ٤٠٤ ص،غلاف ٢٠ج ، مجلد.
- نحو علم الإنسان الإسلامي : تعريف ونظريات واتجاهات،(رقم ٥)، أكبر صلاح الدين أحمد، ١٩٩٠، ١٥٨ ص.
- أبحـــاث مؤتمـــر المناهج التربوية والتعليمية في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة، (رقم ٦)، ١٩٩٤، ٤٥٢ ص.
- أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة،(رقم ٧)، ١٩٩٤، ٥٩٠ ص، ٣٠ ج تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، (رقم ٨)، محمد الغزالي، ط/٢، ١٩٩١، ٢١٨ ص.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، (رقم ٩)، عماد الدين خليل، ط/٣، (منقحة ومزيدة) ١٩٩٤، ١٠٤ ص.
- إصـــلاح الفكـــر الإســـلامي: مدخـــل إلـــى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر،(رقم ١٠)طه جابر العلواني، ط/٤، ١٩٩٥، ١٩٨ ص.
- أبحـــاث نـــدوة إســـهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر،(رقم ١١)، نشر مشـــترك مـــع الأزهـــر الشريف مركز صالح عبد الله كامل للدراسات التجارية الإسلامية، ط/٢، ١٩٩٨، ٧٥٤ ص .
- أبحاث ندوة نحو علم نفس إسلامي،(رقم ١٢)، ١٩٩٣، ٤٢٤ ص.
- ابـــن تيميه وإسلامية المعرفة،(رقم ١٣)، طه جابر العلواني، ط/٢، ١٩٩٥، ٨٨ ص.
- الإسلام والتحدي الاقتصادي، (رقم ١٤)، محمد عمر شابرا، ١٩٩٥نشر مشترك مع المعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية بعمان، ٤٩٦ ص.
- حكمة الإسلام في تحريم الخمر، (رقم ١٦)، مالك بدري، ١٩٩٦، ٢٠٨ ص.
- المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية، (رقم ١٧)، عفاف الدباغ، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٥، ٤٤٦ ص.
- مقدمات الاستتباع : الشرق موجود بغيره لا بذاته، (رقم ١٨)، غريغوار منصور مرشو، ١٥٧ ،١٩٩٦ ص.

- بحوث المؤتمر التربوي : نحو بناء نظرية إسلامية معاصرة، (رقم ١٩)، تحرير فتحـي ملكـاوي، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩١، ٣٥$، (ج ١): ٢٠٠ ص، (ج ٢) : ٥٢٣ ص، (ج ٣) : ٦٠٧ ص.
- أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية، (رقم ٢٠)، ماجد عرسان الكيلاني،ط/٢، ١٩٩٧، ٦١٠ ص.
- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم،(رقم ٢١)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٣٤ ص.
- الجمـع بيـن القراءتيـن : قراءة الوحي وقراءة الوجود،(رقم ٢٢)، طه جابر العلواني، ٣٠ ،١٩٩٦ ص.
- التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية : المنهج والمجالات،(رقم ٢٣)، تقديم طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٥٢٨ ص.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة

- دلـيل مكتـبة الأسرة المسلمة،(رقم ١)، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض ، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٢، ١٩٩٣، ٦٧٨ ص.
- دور الكتب والمكتبات في الحضارة العربية والإسلامية، (رقم ٢)، تحرير إبراهيم علي العوضي، ١٩٩٧،١١٨ ص.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

- حجية السنة، (رقم ١)، عبد الغني عبد الخالق، ط/٤، ١٩٩٤، ٥٩٨ ص.
- أدب الاخـتلاف في الإسلام،(رقم ٢)، طه جابر العلواني، ط/٥، ١٩٩٢، ١٧٨ ص.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، (رقم ٣)، محسن عبد الحميد، ط/٢، ١٩٩٢، ١٥٢ ص.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط، (رقم ٤)، يوسف القرضاوي، ط/ ١٩٩٣،٥، ١٥٤ص.
- كـيف نتعامل مع القرآن : مدارسة مع الشيخ الغزالي، (رقم ٥)، ط/٣، ١٩٩٣، ٢٣٥ ص.
- حول تشكيل العقل المسلم،(رقم ٦)، عماد الدين خليل، ط/٥، ١٩٩٢، ١٧٩ ص.
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة،(رقم ٧)، عمر عبيد حسنة، ط/٢، ١٩٩٤، ١٣٠ ص.
- مشـكلتان وقـراءة فيهما، (رقم ٨)، طارق البشري وطه جابر العلواني، ط/٣، ١٩٩٣، ٧٤ص.
- حقـوق المواطـنة : حقـوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي،(رقم ٩)،راشد الغنوشي،ط/١٩٩٣،٣، ١٣٦ص.
- تجديد الفكر الإسلامي، (رقم ١٠)، محسن عبد الحميد، ١٩٩٦، ٢٤٦ ص.

- العقيدة والسياسة : معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، (رقم ١١)، لؤي صافي، ١٩٩٦، ٢٦٩ص.
- أبحاث ندوة الخدمة الاجتماعية في الإسلام، (رقم ١٣)، تقديم علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ٥٧١ص.
- الأمـــة القطب : نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، (رقم ١٤)، منى أبو الفضل، ١٩٩٦، ٦٣ص.
- قراءات في الفنون الإسلامية (رقم ١٥)، أسامة القفاش (تحت الطبع)
- قضـــايا إشـــكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، (رقم ١٦)، تحرير نصر محمد عارف، ١٩٩٧، ٣٦١ص.

رابعاً : سلسلة المنهجية الإسلامية

- أزمة العقل المسلم،(رقم ١)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٣، ١٩٩٣، ٢٤٥ ص.
- المنهجـــية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية : أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي،(رقم ٢)، مجلد، ١٩٩٥، ١٢٨٧ ص.
- معـــالم المـــنهج الإســـلامي، (رقم ٣)، محمد عمارة، نشر مشترك مع الأزهر الشريف - اللجنة العليا للدعوة الإسلامية، ط/٢، ١٩٩١، ٢٨٠ ص.
- في المنهج الإسلامي : البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات، (رقم ٤)، محمد عمارة، ١٩٩١، ٢٦٧ص.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (رقم ٥)، عبد المجيد النجار، ط/٢، ١٩٩٣، ١٤١ص .
- المسلمون وكتابة التاريخ : دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، رقم ٦)، عبد العليم عبد الرحمن خضر، ط/٢، ١٩٩٤، ٣١٩ ص .
- في مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل،(رقم ٧)، نصر محمد عارف، ١٩٩٤، ٢٣٧ ص.
- كتاب وبحوث أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، (رقم ٨)، تحرير فتحي ملكـــاوي ومحمد أبو سل، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بالأردن، ١٩٩٤، ٢٨٧ ص.
- إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، (رقم ٩)، تحرير عبد الوهاب المسيري، ط/٣، ١٩٩٨ :

  أ فقه التحيز، ١١٩ ص.

  ب (العلوم الاجتماعية، ٣٩٥ ص.

  ت (العلوم الطبيعية، ٢٧٤ ص.

  ث (علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري، ١٩٩ ص.

  ج (مشكلة المصطلح – الأدب والنقد، ٢٢٧ ص.

  ح (إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث، ١٧٦ ص.
- أعمـــال ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، (رقم٢) ،(١٠ ج)، نشـــر مشـــترك مـــع المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن، ١٩٩٢، ١٠٣٣ ص.

- ظاهرية ابن حزم الأندلسي:نظرية المعرفة ومناهج البحث،(رقم ١١)،أنور خالد الزغبي، ١٩٩٦، ١٦٢ص.
- قضـايا المنهجـية فـي العلوم الإسلامية والاجتماعية،(رقم ١٢)، تحرير نصر عارف، ١٩٩٦، ٤٢٣ ص.
- نحـو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات، (رقم ١٣)، منى أبو الفضل، ١٩٩٦، ٥٤ ص.
- النص القرآني من الجملة إلى العالم، (رقم ١٤)، وليد منير، ١٩٩٧.
- نحـو مـنهج لتنظـيم المصطلح الشرعي،(رقم ١٥)، هاني محيي الدين عطية، ١٩٩٧، ٢٦٠ ص.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية

- أصول الفقه الإسلامي : منهج بحث ومعرفة، (رقم ١)، طه جابر العلواني، ط/٢، ١٩٩٥، ٤٤ ص.
- روح الحضارة الإسلامية، (رقم ٢)، محمد الفاضل بن عاشور، ط/٢، ١٩٩٣، ٨٧ص.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود : دراسة نفسية إسلامية، (رقم ٣)، مالك بدري، ط/١١٩،١٩٩٣،٣ص.
- فلسفة التنمية : رؤية إسلامية، (رقم ٤)، إبراهيم أحمد عمر، ط/٢، ٦٤ ،١٩٩٢ ص.
- العلـم والإيمان : مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، (رقم ٥)، إبراهيم أحمد عمر، ط/٢، ١٩٩٢،٧٧ص.
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين،(رقم ٦)، عبد المجيد النجار، ١٩٩٢، ٨٨ ص.
- دور الجامعـات والتعليم العالي في المجتمعات العربية: أسباب الفشل ومقومات النجاح، (رقم ٧)، طه جابر العلواني.
- حاكمية القرآن،(رقم ٨)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٤٠ ص.
- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، (رقم ٩)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦ ،٤٢ ص.
- وعلّمَ آدم الأسماء كلها،(رقم ١٠)، محمود الدمرداش، ١٩٩٦، ٦٣ ص.
- الـتعددية : أصـول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، (رقم ١١)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٣٠ ص.
- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والتطلعات، (رقم ١٢)،طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٤٠ ص.
- المنطق والموازين القرآنية:قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، (رقم ١٣)، محمد مهران، ١٩٩٦، ٦٢ ص.
- الشخصـية الإنسـانية في التراث الإسلامي، (رقم ١٥)، نزار العاني، ١٩٩٨، ٢٥٤ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

سادساً - سلسلة المحاضرات

- الأزمـــة الفكـــرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج، (رقم ١)، طه جابر العلواني، ط/٢، ١٩٩٢،٦٤ ص.
- أبعاد غائبة، (رقم ٢)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ١٠٩ص، ٥،٥×٨،٥ بوصة.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة

- خواطـــر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، (رقم ١)، طه جابـــر العلوانـــي، نشـــر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ١٩٩٦،٢٥ ص.
- نظـــام الإســـلام العقـــائدي في العصر الحديث، (رقم ٢)، محمد المبارك، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط/٢، ١٩٩٦،٤٥ ص.
- الأسس الإسلامية للعلم، (رقم ٣)، محمد معين صديقي، ط/٢، ١٩٩٦، ٤٥ ص.
- قضـــية المنهجية في الفكر الإسلامي، (رقم ٤)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٢ ، ١٩٩٦ ،٤٢ ص.
- صـــياغة العلوم صياغة إسلامية، (رقم ٥)، إسماعيل الفاروقي، ط/٢، ١٩٩٦، ٣٥ص.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، (رقم ٦)، زغلول راغب النجار،نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ط/٢، (منقحة)، ١٩٩٦، ٢٥٢ص.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية

- نظـــرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (رقم ١)، أحمد الريسوني، ط/٤،) منقحة ومزيدة) ١٩٩٥، ٣٨٤ص.
- نظـــرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، (رقم ٢)، راجح الكردي، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٢، ٨١٥ ص.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة،) رقم ٣)، فادي إسماعيل، ط/٣، (منقحة)،١٩٩٣، ١٨١ ص.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية المعيارية، (رقم ٤)، محمد محمد إمزيان، ١٩٩١م، ٥١٥ .
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (رقم ٥)، يوسف العالم، ط/٢، ٦١٢ ،١٩٩٤ ص.
- نظـــريات التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضـــاري الإسلامي، (رقم ٦)، نصر محمد عارف، ط/٣، (منقحة)، ١٩٩٣، ٤٧٧ ص.
- القرآن والنظر العقلي، (رقم ٧)، فاطمة إسماعيل، ط/٢، ١٩٩٥، ٥١١ ص.

- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميه، (رقم ٨)، إبراهيم العقيلي، ١٩٩٤، ٤١٨ ص.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، (رقم ٩)، عبد الرحمن زيد الزنيدي، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٢، ٦٥٥ص.
- الزكاة :الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، (رقم ١٠)، نعمت عبد اللطيف مشهور، نشر مشترك مع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ١٩٩٣، ٤٦١ ص.
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي : دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، (رقم ١١)، سليمان الخطيب، نشر مشترك مع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ١٩٩٣، ٣٠٣ ص.
- الأمثال في القرآن الكريم، (رقم ١٢)، محمد جابر الفياض،ط/٣، (منقحة)، ١٩٩٤، ٤٥٢ ص.
- الأمثال في الحديث النبوي الشريف، (رقم ١٣)، محمد جابر الفياض، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٤، ٥٧٣ ص.
- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، (رقم ١٤)، هشام جعفر، ١٩٩٥ ، ٢٨٦ ص.
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (رقم ١٥)، إسماعيل الحسني، ١٩٩٥، ٤٦٤ ص.
- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، (رقم١٦) ، (٢ج)، أحمد محمد جاد عبد الرازق، ١٩٩٥، ١٠٣٢.
- منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في الفترة المكية،(رقم ١٧)، الطيب برغوث، ١٩٩٦، ٥٣٠ ص.
- المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، (رقم ١٨)، هبة رؤوف عزت، ١٩٩٥، ٣١١ص.
- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، (رقم ١٩)، التيجاني عبد القادر، نشر مشترك مع دار البشير للنشر والتوزيع بعمان، ١٩٩٦، ٢٩١ ص.
- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب نموذجاً،(رقم ٢٠)، أحمد العماري، ٦٧٢ ص.
- الاستشراق في السيرة النبوية، (رقم ٢١)، عبد الله محمد الأمين، ١٩٩٧، ٣٥٢ ص.
- فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، (رقم ٢٢)، محمد الوكيلي، ١٩٩٧، ٣٣٠ ص.
- منهج البحث عند الكندي، (رقم ٢٣)، فاطمة إسماعيل، ١٩٩٨، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، (رقم ٢٤)، محيي الدين محمد قاسم، ١٩٩٦. ٤٥٧ ص،٩,٥× ٦,٥ بوصة.

- فـي النظرية السياسية من منظور إسلامي، (رقم ٢٥)، سيف الدين عبد الفتاح، ١٩٩٨، ٥٩٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (رقم ٢٦)، مصطفى محمود منجود، ١٩٩٦، ٦٤٨ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (رقم ٢٧)، محيي الدين محمد قاسم، ١٩٩٧، ١٨٨ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- دور أهـل الحـل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (رقم ٢٨)، فوزي خليل، ١٩٩٦، ٤٥٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، (رقم ٢٩)، السيد عمر، ١٩٩٦، ٥٠٨ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، (رقم ٣٠)، محمد هيشور، ١٩٩٦، ٣٢٥ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- أسـس المـنهج القرآني في بحث العلوم التطبيقية، (رقم ٣١)، منتصر مجاهد، ١٩٩٦، ٢٢٦ ص.
- مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، (رقم ٣٢)، أنور الزعبي، ٢٠٠٠، ٣٧٤ص.
- الحقوق والحريات السياسية، (رقم ٣٣)، رحيل غرايبة، ٢٠٠٠، ٥٦٠ص.
- المداولـة في أدب عماد الدين خليل، (رقم ٣٤)، سعيد الغزاوي، ٢٠٠٠، ٤١٠ ص.
- قواعد المقاصد عن الإمام الشاطبي، (رقم ٣٥)، عبد الرحمن الكيلاني، ٢٠٠٠، ٤٨٨ص.

تاسعاً - سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات

- الكشـاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، (رقم ١)، محيي الدين عطية، ط/٢ ، ١٩٩٤، ١٢٥ ص.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، (رقم ٢)، محيي الدين عطية، ط/ ٢، ١٩٩٤،٧٦١ ص.
- الفكر التربوي الإسلامي، (رقم ٣)، محيي الدين عطية، ط/٣، (منقحة ومزيدة)، ١٩٩٤،١٣٦ ص.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، (رقم٤)، محيي الدين عطية، ١٩٩٢، ١١٢ ص.
- معجـم المصـطلحات الاقتصـادية في لغة الفقهاء، (رقم ٥)، نزيه حماد، نشر مشـترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ط/٣، (منقحة ومزيدة)، ١٩٩٥، ٣٠٨ ص.
- دلـيل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن، (رقم ٦)، عبد الرحمن صالح عبد الله، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩٣، ٢١٤ص.

- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، (رقم ٧)، عبد الرحمن النقيب، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩٣، ٥٢٢ ص.
- الدليل التصنيفي لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله، (رقم ٨)، إشراف همام عبد الرحيم سعيد، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩٤، ٢٢٨ ص.

عاشراً - سلسلة تيسير التراث الإسلامي

- كتاب العلم للإمام أحمد بن شعيب النسائي، (رقم ١)، دراسة وتحقيق فاروق حمادة، ١٩٩٣، ٢٢٢ ص.
- علم النفس في التراث الإسلامي، (رقم ٢)، تقديم محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد، ٣ج، ١٩٩٦، ١٢٠٣ ص.
- المدخل، (رقم ٣)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ١٦٨ص.

حادي عشر – سلسلة حركات الإصلاح

- هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، (رقم ١)، ماجد عرسان الكيلاني، ١٩٩٤، ٣٦٤ص.
- تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت : الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري، (رقم ٢)، عبد المجيد النجار، ط/٢، ١٩٩٥، ١٤٨ص.
- العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، (رقم ٣)، تحرير فتحي ملكاوي، ١٩٩٦، ٢٦٠ص.
- بديع الزمان النورسي : فكره ودعوته، (رقم ٤)، تحرير إبراهيم علي العوضي، ١٩٩٧، ٢٥٩ ص.

ثاني عشر – سلسلة المفاهيم والمصطلحات

- الحضارة - الثقافة – المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، رقم ١)، نصر محمد عارف، ١٩٩٤، ٨٠ص.
- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، (رقم ٢)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ٥٧ ص.
- مفاهيم الجمال: رؤية إسلامية، (رقم ٣)، أسامة القفاش، ١٩٩٦، ٧٤ص.
- بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، (رقم ٤)، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، (٢ ج) ١٩٩٨، ٦٨٦ ص.

- الجامع والجامعة والجماعة: دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي، (رقم ٥)، زكي الميلاد، ١٩٩٨، ٧٣ ص.

ثالث عشر – سلسلة التنمية البشرية

- دليل التدريب القيادي، (رقم ١)، هشام الطالب، نشر مشترك مع الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية بالرياض، ١٩٩٤، ٤٠٦ ص.

رابع عشر – سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي

- القيادة الإدارية في الإسلام، (رقم ١)، عبد الشافي محمد أبو العينين أبو الفضل، ١٩٩٦، ٣٥٤ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- أسواق الأوراق المالية ودورها في تمويل التنمية الاقتصادية، (رقم٢) ،سمير عبد الحميد رضوان، ١٩٩٦، ٤١٣ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية، (رقم ٣)، عبد الحميد محمود البعلي، ١٩٩٦ ،١٣٧ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- النظام القانوني للبنوك الإسلامية: دراسة مقارنة في وثائق تأسيس البنوك الإسلامية وتشريعات الشركات والبنوك والفقه الإسلامي، (رقم ٤)، عاشور عبد الجواد عبد المجيد، ١٩٩٦، ٢٨١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- رسالة البنك الإسلامي ومعايير تقويمها، (رقم ٥)، عبد الشافي محمد أبو الفضل، ١٩٩٦، ١١١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الوظائف الاقتصادية للعقود المطبقة في المصارف الإسلامية، (رقم ٦)، صبري حسنين، ١٩٩٦، ٤٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية، (رقم ٧)، محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٦، ١١٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- بيع المرابحة في المصارف الإسلامية، (رقم ٨)، فياض عبد المنعم حسنين، ١٩٩٦، ٧٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الإجارة بين الفقه الإسلامي والتطبيق المعاصر، (رقم ٩)، محمد عبد العزيز حسن زيد، ١٩٩٦، ٧٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- التطبيق المعاصر لعقد السلم، (رقم ١٠)، محمد عبد العزيز حسن زيد، ١٩٩٦، ٧١ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقييم وظيفة التوجيه في البنوك الإسلامية، (رقم ١١)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، ١٩٩٦، ٦٣ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية، (رقم١٢) محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٦، ١٠٢ص،٦,٥×٩,٥ بوصة.
- خطاب الضمان في البنوك الإسلامية، (رقم ١٣)، حمدي عبد المنعم، ١٩٩٦، ٨٩ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

- الاعـــتمادات المســـتندية، (رقم ١٤)، محيي الدين إسماعيل علم الدين، ١٩٩٦، ١٢٨ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- القرض كأداة للتمويل في الشريعة الإسلامية، (رقم ١٥)، محمد الشحات الجندي، ١٩٩٦، ٢٠٢ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- الــرقابة الشــرعية فــي المصارف الإسلامية، (رقم ١٦)، حسن يوسف داود، ١٩٩٦، ٨٤ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- الرقابة المصرفية على المصارف الإسلامية: منهج فكري ودراسة ميدانية دولية مقارنة، (رقم ١٧)، الغريب ناصر، ١٩٩٦، ١٩٥ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- المــنظومة المعرفية لآيات الربا في القرآن الكريم: نموذج للإعجاز القرآني في المجال الاقتصادي، (رقم ١٨)، رفعت السيد العوضي، ١٩٩٧، ١٥٢ ص، ٩,٥ ×٦,٥ بوصة.
- الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، (رقم ١٩)، محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٦، ١١٤ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- دراسات الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي، (رقم ٢٠)، حمدي عبد العظيم، ١٩٩٦، ١٢٠ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- التعامل في أسواق العملات الدولية، (رقم ٢١)، حمدي عبد العظيم، ١٩٩٦، ٨٣ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- الاستثمار قصير الأجل في المصارف الإسلامية، (رقم ٢٢)، حسن يوسف داود، ١٩٩٦، ٧٧ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- تقويــم العملية الإدارية في المصارف الإسلامية: دراسة تطبيقية على بنك فيصل الإسلامي، (رقم ٢٣)، نادية حمدي صالح، ١٩٩٦، ٨١ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- الودائـــع الاســـتثمارية في البنوك الإسلامية، (رقم ٢٤)، محمد جلال سليمان، ١٩٩٦، ٧٦ ص،٩,٥×٦,٥ بوصة.
- مصـــطلحات الفقـــه المالـــي المعاصر، (رقم ٢٥)، تحرير يوسف كمال محمد، ١٩٩٧، ٢٨٥ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- دور القـــيم في نجاح البنوك الإسلامية، (رقم ٢٦)، محمد جلال سليمان صديق، ١٩٩٦، ١٠٧ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- النشـــاط الاجتماعـــي والتكافلـــي للبنوك الإسلامية، (رقم ٢٧)، نعمت مشهور، ١٩٩٦، ١٢٨ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- المســـئولية الاجتماعـــية للبـــنوك الإسلامية، (رقم ٢٨)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، ٨٧ ص، ١٩٩٦،٩,٥×٦,٥ بوصة.
- قـــياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي، (رقم ٢٩)، كوثر عبد الفتاح محمود الأبجي، ١٩٩٦، ٢٦١ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- المنهج المحاسبي لعمليات المرابحة في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٠)، أحمد محمد محمد الجلف، ١٩٩٦،٢٢٥ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- أسس إعداد الموازنة التخطيطية، (رقم ٣١)، محمد البلتاجي، ١٩٩٦، ٨٨ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٢)، محمد محمد علي سويلم، ١٩٩٦، ٧٠ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.

- مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية، (رقم ٣٣)، حسين موسى راغب، ١٩٩٦، ٦٠ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الغـرامة المالية في الفقه الإسلامي، (رقم ٣٤)، عصام أنس الزفتاوي، ١٩٩٧، ٨١ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تغيير القيمة الشرائية للنقود الورقية، (رقم ٣٥)، هايل عبد الحفيظ، ٣٨٦، ١٩٩٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- نظام المضاربة في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٦)، محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٩، ٤٥٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- في مصادر التراث الإسلامي.

خامس عشر – موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية

- عرض وصفي ومنهجي لمراحل وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية، (رقم ١)، إعـداد لجـنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ١٩٨ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقويـم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (رقم ٢)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ١٨٦ ص، ٩,٥×٦,٥ بوصة.
- تقويم الدور الاجتماعي للمصارف الإسلامية، (رقم ٣)، إعداد لجنة من الأساتذة الخـبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ١٥٨ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية، (رقم ٤)، إعداد لجنة من الأساتذة الخـبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ١٧٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية، (رقم ٥)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ٢٨٨ ص، ٦,٥×٨٩,٥ بوصة.
- تقويـم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية، (رقم ٦)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ٥٢٨ ص، ٢ ج، ٩,٥× ٦,٥ بوصـة.

سادس عشر – سلسلة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام

- المقدمـة العامـة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ١)، نادية محمود مصطفى – ودودة عبد الرحمن بدران – أحمد عبد الونيس شتا، ١٩٩٦، ٢٢٦ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- مدخـل القيم: إطار لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ٢)، نادية محمود مصطفى، ١٩٩٩، ٦٧٦ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

- المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ٣)، سيف الدين عبد الفتاح – عبد العزيز صقر – أحمد عبد الونيس شتا – مصطفى منجود، ١٩٩٦، ٢١٣ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، (رقم ٤)، مصطفى محمود منجود، ١٩٩٦، ٣٦٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (رقم ٥)، أحمد عبد الونيس شتا، ١٩٩٦، ١٨٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، (رقم ٦)، عبد العزيز صقر، ١٩٩٦، ١٥١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي،(رقم ٧)، ١٩٩٦، ١١٤ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الدولة الأموية: دولة الفتوحات، (رقم ٨)، علا عبد العزيز أبو زيد، ٨٠ ،١٩٩٦ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الدولة العباسية: من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط، (رقم ٩)، علا عبد العزيز أبو زيد، ١٩٩٦، ١٥١ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- العصر المملوكي: من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوربية الثانية، (رقم ١٠)، ١٩٩٦، ١٧٧ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، (رقم١١)، نادية محمود مصطفى، ١٩٩٦، ٣٢٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، (رقم١٢)، ودودة عبد الرحمن بدران، ١٩٩٦،١٢٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
  - عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
  - دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
  - توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
P.O. Box 669
Herndon, VA 20170-U.S.A.
Phone: 001 (703) 471-1133 Fax: 001 (703) 471-3922
http://www.iiit.org
E-mail: iiit@iiit.org

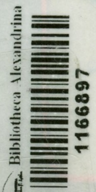
هذا الكتاب

يطمح هذا الكتاب الى مقاربة النص القرآني العظيم مقاربة ذات أبعاد متعددة تتنوع فيها أدوات التحليل وزوايا النظر المنهجي كي تحقق نوعاً من الاستقصاء والشمول.

عن طريق التكامل المستمر بين اللغة والعلم والفلسفة والحوار بينها بوصفها منظورات معرفية، وعبر التفاعل الدائب بين التحليل الأسلوبي والاكتناه العلمي والتأويل الفلسفي بوصفها طرائق للفهم والشرح والتفسير، يقدم الكتاب رؤية جديدة يعتمد فيها آليات جديدة ينتظمها نهج فكري واحد شديد التماسك، وبالغ الثراء.

يعالج الكتاب-تأسيساً على ذلك - مشكلات ذات أهمية كبرى مثل العلاقة بين الثبات والتحول، وذلك من خلال موضوعات مثل: "أسباب النزول" و "الناسخ والمنسوخ" و "الوحدة البنائية للنص" و "التناسب ودلالته" و"مفتتحات الخطاب" و "تنويعات التمثل" التي يتيحها النص لذاته عبر نشاط الفهم الإنساني..الخ.

إنه كتاب يكشف عن أبعاد فريدة لم يتم كشفها من قبل فى إعجاز النص القرآني، ويقدم إضافة بارزة الى مناهج البحث اللغوي، وعلوم القرآن.


Bibliotheca Alexandrina
1166897



١٤٠١هـ-١٩٨١م
المعهد العالمي للفكر الإسلامي